ACADEMICA

B. C. U. Timişoara
662885

CRISTIAN
CIOCAN

MORIBUNDUS SUM:
HEIDEGGER ȘI PROBLEMA MORȚII

HUMANITAS

CRISTIAN CIOCAN

MORIBUNDUS SUM:
HEIDEGGER ŞI PROBLEMA MORŢII

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
CIOCAN, CRISTIAN
Moribundus sum: **Heidegger şi problema morţii** / Cristian Ciocan. – Bucureşti: Humanitas, 2007
Bibliogr.
ISBN 978-973-50-1552-7

14(430) Heidegger, M.

© HUMANITAS, 2007

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

MULȚUMIRI

Această carte s-a născut în urma unei teze de doctorat susținute la Universitatea din București în luna mai 2006. Realizarea ei a fost făcută cu putință de mai multe conjuncturi fericite, atât personale, cât și instituționale.

Întâi de toate, mulțumirile mele se îndreaptă către dl Gabriel Liiceanu, cel care m-a inițiat și m-a călăuzit în labirinturile conceptuale ale studiilor heideggeriene. Sunt de asemenea îndatorat Guvernului Francez și fundației Open Society Institute care m-au sprijinit financiar prin acordarea de burse în perioada redactării tezei. În cele câteva sejururi pariziene de care am beneficiat, am avut șansa să studiez sub conducerea dlui Jean-François Courtine, căruia îi mulțumesc și cu această ocazie pentru îndrumările sale experimentate. Pregătirea pentru tipar a acestei lucrări a beneficiat de climatul calm al Freiburgului, într-un sejur ce se datorează Fundațiilor Hertie și Alexander von Humboldt.

În sfârșit, această carte s-a hrănit din spațiul vital al unor prietenii prețioase: recunoștința mea se îndreaptă către Paul Balogh, Dorel Bucur, Gabriel Cercel, Radu Oancea, Adrian Sandu, Bogdan Tătaru-Cazaban și Andrei Timotin. Mulțumesc apoi și colegilor din board-ul editorial al revistei *Studia Phaenomenologica*, cu care am purtat un fertil dialog în acești ani: Adina Bozga, Virgil Ciomoș, Ion Copoeru, Mădălina Diaconu, Bogdan Mincă, Delia Popa și Attila Szigeti. O călduroasă mulțumire adresez și membrilor Societății Române

de Fenomenologie, în special lui Cătălin Cioabă, Dan Lazea, Victor Popescu și Ion Tănăsescu, pentru disponibilitatea lor dialogală.

Sunt recunoscător Marilenei Vlad, care a avut răbdarea să corecteze aceste pagini.

AUTORUL

INTRODUCERE

Nu este ușor să te plasezi în mod adecvat în fața fenomenului morții, mai ales când o faci în cadrul unei lucrări de factură academică. Abordând un astfel de fenomen, suntem expuși mai multor riscuri ale inadecvării. Pe de o parte, o astfel de temă – fenomenul morții – suscită din start un anumit patetism, căci moartea ne privește pe fiecare dintre noi, atât pe cel ce scrie cât și pe cel ce citește. Ea ne implică în mod integral în acest exercițiu al înțelegerii ei și nu ne permite să păstrăm o distanță neutră, specifică oricărui demers teoretic. Pe de altă parte, tratarea pur tehnică a acestui subiect riscă să trădeze fenomenul pe care îl abordează, osificându-l și rigidizându-l, transformându-l într-un pur joc conceptual. A scrie o carte despre problema filozofică a morții implică așadar această perpetuă și complicată pendulare, între viață și referințe, între frisonul finitudinii și bibliografiile obligatorii, între înțelegerea „trăită" a morții și ocurențele conceptuale din textele cercetate.

Cu toate acestea, înțelegerea morții pare vocația profundă a filozofiei. Căci încă de la începuturile istoriei sale, filozofia a întreținut un raport distinct cu această limită definitorie a înțelegerii, încercând în varii feluri să exprime ce anume este moartea și cum ar trebui omul să se raporteze la ea. Făcând din confruntarea cu propriul sfârșit una dintre pietrele unghiulare ale înțelegerii de sine, filozofia a ajuns să se definească prin însăși această raportare la moarte, numindu-se pe sine „pregătire pentru moarte" (μελέτη θανάτου)[1].

---

[1] PLATON, *Phaidon*, 81 a 1.

Cunoaște-te pe tine însuți înseamnă așadar: cunoaște-te ca ființă finită, ca ființă aflată în orizontul propriului sfârșit. În consecință, înțelegerea acestei limite ajunge să țină astfel de esența filozofiei: fie că a fost înțeleasă ca o punte către altceva sau ca punct *terminus* al unei existențe în urma căreia nu urmează absolut nimic, moartea nu a dat pace filozofilor, care au căutat constant și în diverse moduri să descrie o manieră adecvată de *apropiere* de acest de-ne-apropiat care este moartea. Căci, cu fiecare clipă a vieții noastre, ne îndreptăm irepresibil spre propria moarte, într-o apropiere înfricoșătoare, moartea părând că se apropie la rândul ei, la fel de irecuzabil și nebulos, dintr-un viitor amenințător spre prezentul nostru amenințat. Iar dacă această tensiune a apropierii de moarte ia cel mai adesea chipul fricii, o frică „naturală" în fața oribilului morții, sarcina filozofului este aceea de a tenta o înfrângere, prin înțelegere, a acestei frici naturale sau, cel puțin, o neutralizare a ei.

Neutralizarea prin înțelegere a înfricoșătorului morții este astfel asumată ca sarcină a filozofiei. Fie că e vorba de versiunea socratico-platonică, de cea stoică sau cea epicureică, confruntarea filozofilor cu moartea se consumă sub forma acestei neutralizări, a unei suspensii aplicate frisonului afectiv pe care îl trezește în noi gândul morții. Nu este însă cazul să arătăm aici în ce sens moartea a fost și a rămas o problemă fundamentală a filozofiei, nici cum au înțeles filozofii, de-a lungul istoriei, moartea, și nici cum au determinat ei maniera optimă a raportării la acest „eveniment" definitoriu al vieții. Nu sunt puține acele lucrări care au asumat o atare sarcină[2].

În ceea ce ne privește, am ales să abordăm un moment distinct al acestei istorii: este vorba de interpretarea pe care a oferit-o Martin Heidegger fenomenului morții în lucrarea sa principală, *Ființă și timp* (1927)[3]. Trebuie spus dintru

---

[2] Cf., de exemplu, J. CHORON, *La mort et la pensée occidentale*, Payot, 1969.

[3] Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, [16]1986 [trad. rom. de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă: *Ființă și timp*,

început că meritul lui Heidegger este acela de a fi reușit să readucă în discuție fenomenul morții în cadrul filozofiei contemporane și, mai ales, de a-l impune ca temă centrală pentru reflecția actuală. Singularitatea lui Heidegger constă în faptul că extrage acest fenomen din arealul patetic al unei filozofări aflate în căutarea „sensului vieții", fiind astfel confruntată cu moartea, și îi conferă o deschidere ontologică și o pondere de sens fundamentală. După cum vom vedea, fenomenul morții este plasat în epicentrul ontologiei fundamentale, în nucleul celei mai ambițioase construcții fenomenologice elaborate vreodată de Heidegger: constituția de ființă a *Dasein*-ului. Poate pentru prima dată în istoria filozofiei, fenomenul morții a fost tratat cu maximă rigoare conceptuală și a fost plasat în arhitectonica ontologică a ființei umane, în strânsă articulare cu momentele constitutive ale constituției sale ontologice.

Fenomenologia heideggeriană a morții merită însă abordată din mai multe perspective, în optici hermeneutice conjugate, cu metodologii de lectură distincte. În ceea ce privește corpusul textual, punctul de referință al lucrării noastre va rămâne interpretarea ontologică a morții din *Sein und Zeit*, căreia îi vom dedica prima parte a acestei cărți. Pornind de aici, vom încerca, în a doua parte, să plasăm această interpretare într-o rețea de probleme și referințe istorice în raport cu care tema heideggeriană a morții să poată ieși mai pregnant în evidență.

Lucrarea noastră este așadar structurată în două secțiuni, care corespund celor două unghiuri de atac din care este abordată aici fenomenologia morții. În consecință, fiecare dintre aceste două părți va pune la lucru metode distincte de cercetare. În prima parte, focalizându-ne exclusiv asupra problemei morții din *Sein und Zeit*, vom aplica o lectură imanentă, sistematică, traversând pas cu pas palierele problematice în care fenomenul morții intervine în analitica existențială, tematizând nivelurile existențiale care configurează acest fenomen.

Humanitas, 2003]. Această ediție este citată în continuare cu sigla *SuZ*.

Astfel, vom discuta într-un mod aplicat, de-a lungul a zece capitole, raporturile conceptuale pe care le întreține problema morții cu alte fenomene care circumscriu analitica *Dasein*-ului: cu totalitatea, alteritatea, înțelegerea, situarea afectivă, discursul, adevărul, conștiința, temporalitatea și istoricitatea. Vom încheia această secțiune cu o punere în contrast între fenomenul morții și problematica vieții, a animalității și a corporalității. Scopul general al acestei secțiuni este, pe de o parte, acela de a pune în lumină fiziologia lăuntrică a fenomenului morții în structura sa ontologică și, pe de altă parte, de a evidenția intima articulare a fenomenului morții cu momentele constitutive ale ființei *Dasein*-ului.

În partea a doua a cărții, ce asumă o optică istoric-comparativă, vom plasa problema heideggeriană a morții în cadrul dezbaterii contemporane privitoare la acest fenomen. Vom încerca astfel să scoatem din izolare problema heideggeriană a morții și să o situăm în cadrul unei istorii căreia ea îi aparține de drept. Acest lucru nu înseamnă a submina pretenția de originalitate a interpretării heideggeriene cu privire la moarte, ci a restitui acel fundal pornind de la care această originalitate să poată fi mai corect și mai concret înțeleasă. Vom discuta astfel poziția lui Max Scheler, a lui Karl Jaspers și a lui Edmund Husserl, autori care au configurat mediul intelectual în care Heidegger s-a format. Vom insista apoi asupra posterității problemei morții în fenomenologia post-heideggeriană, analizând replicile critice care s-au dat interpretării heideggeriene a fenomenului morții. Desigur, nu putem avea pretenția de a discuta toți filozofii contemporani care au abordat problema morții[4]. Am căutat doar să surprindem continuitățile și discontinuitățile dintre problematizarea heideggeriană a fenomenului morții și replicile sale contemporane, cu precădere cele critice, concentrându-ne asupra autorilor care au intrat într-un dialog explicit cu Heidegger în această privință: Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas și Jacques Derrida.

---

[4] Cf., de exemplu, Bernard SCHUMACHER, *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*, Editions du Cerf, 2005.

PARTEA ÎNTÂI:
PROBLEMA MORȚII ÎN *FIINȚĂ ȘI TIMP*

Ființă și timp este indiscutabil o lucrare paradoxală. La o primă lectură a acestei lucrări, spontană și nemediată exegetic, cititorului i se va impune coerența de stâncă a construcției sale, structura sa articulată milimetric, precizia infinitezimală a înlănțuirii conceptelor sale. Ai impresia, citind, că lucrurile spuse aici sunt gândite pentru prima oară în mod originar în istorie, că ele sunt pentru prima oară afirmate cu o precizie ultimă și că ele sunt desfășurate cu o rigoare nemaiîntâlnită. Patosul temelor sale creează în plus impresia că, în sfârșit, filozofia, rămânând riguroasă, rămânând conceptuală, a atins solul *adevărat* al vieții noastre concrete. Doar astfel ne putem explica faptul că această carte a generat mereu o atmosferă pasională în jurul ei, instituind serii de adepți și detractori, de prieteni și dușmani, de discipoli fideli și de critici acerbi. Doar astfel ne putem explica atât succesul *imediat* și exploziv al acestei cărți la apariția sa, cât și *persistența* acestui succes de-a lungul celor aproape 80 de ani ce s-au scurs de la publicarea sa. Căci *Sein und Zeit* nu s-a înscris în traiectoria fulgurantă a unei mode culturale ce entuziasmează subit spiritul unei generații, căzând apoi, odată cu o nouă generație, în uitare, ci a fost descoperită și redescoperită de fiecare generație de lectori, e drept – pe diverse paliere, fertilizate de diverse nuclee de interes. Este o carte care a avut o ambiție absolută și și-a asumat o sarcină pe măsură.

Ființă și timp reprezintă unul din ultimele eforturi de unificare și de reconducere la un fundament originar a ceea ce,

de-a lungul istoriei umanității, s-a dispersat în câmpuri disciplinare distincte (limbajul, spațiul, timpul, istoria, realitatea, adevărul, conștiința, lumea, societatea etc.). Complet izolate, și lipsite astfel de un temei unitar, aceste câmpuri au intrat sub jurisdicția exclusivă a câte unei cunoașteri, orice integralitate autentică rămânând profund problematică. În raport cu această dispersie, scopul lui *Sein und Zeit* este acela de a tematiza orizontul originar și integrator în care aceste câmpuri se fundamentează: ființa generică și apriorică a fiecăruia dintre noi, ființa omului. Un nou „subiectivism" deci? Un nou „relativism"? Nicidecum. Sau, dacă vrem, e vorba de a obține și de a conceptualiza un orizont mai subiectiv decât orice subiectivitate umană și în același timp mai obiectiv decât orice obiectivitate „reală", un orizont situat, dacă vrem, „dincoace" de distincția dintre subiectiv și obiectiv și care face cu putință această distincție însăși.

Este vorba deci de ființa omului, de multiplele moduri în care noi existăm și de articularea acestora. Căci înainte ca aceste câmpuri de sens să constituie niște domenii tematice disciplinare ce stau sub o cunoaștere specifică, științifică sau filozofică (limbajul sub jurisdicția lingvisticii, gramaticii sau logicii; spațiul sub jurisdicția topografiei, topologiei, geometriei sau geografiei; adevărul în aria epistemologiei sau a teoriei cunoașterii; realitatea în aria unei ontologii generale etc.), ele se unifică și se înrădăcinează în ființa care suntem noi înșine, fiind constitutive acestei ființe. Spre exemplu, doar pornind de la stratul originar și spontan al *limbii* concrete, cea care „e la lucru" mai ales „pe tăcute", când fiecare dintre noi vorbește, mereu, cu sine însuși, necontrolat și neconștientizat, când ascultă sau când tace în mijlocul verbiajului generalizat, se poate ajunge, printr-un procedeu de izolare artificială, la forma derivată a limbii ca instrument pragmatic de comunicare, obiectivată ca sistem de semne și sensuri, analizabilă prin intermediul gramaticii sau lingvisticii. Sau, doar pornind de la *spațiul* trăit și locuit în viața factică, în preocupările cotidiene, în care nu metrii și centimetrii sunt dătători de sens, ci aproapele și departele unei îndeletni-

ciri „practice", se poate ajunge apoi la obiectivarea spațiului ca dimensiune omogenă, obiectivă și măsurabilă. Pentru ca aceste concepte fundamentale de care ne folosim în mod curent, precum spațiul și limbajul, să fie cu adevărat înțelese în esența lor autentică, ele nu trebuie lăsate în sarcina exclusivă a științelor specializate, care analizează doar forma lor derivată, ci trebuie reconduse la sursa lor fundamentală, la condiția lor apriorică de posibilitate. Spațiul sau limbajul constituie, întâi de toate, structuri apriorice și existențiale ale ființei umane, și abia pe urmă ele ajung să circumscrie domeniul tematic al unei cunoașteri specializate. În egală măsură, arată Heidegger, adevărul, timpul, moartea, socialitatea, lumea, conștiința sau istoria sunt tot atâtea structuri apriorice ale ființei omului, articulate într-un întreg originar.

Problema acestei cărți este, în fond, aceea de a pune în lumină tocmai articularea acestor structuri, integralitatea existențialiilor, existențialitatea existenței, ființa ființării care suntem noi înșine. Clarificarea acestor structuri existențial-apriorice este sarcina explicită a „ontologiei fundamentale a *Dasein*-ului". *Ființă și timp* este astfel o radiografie extrem de pătrunzătoare, realizată cu mijloacele acute ale fenomenologiei, privitoare la ființa generică și totodată concretă a fiecăruia dintre noi, un exercițiu de cunoaștere de sine și de autoexplicitare sistematică, ultima de această anvergură din istoria filozofiei.

Poate că și aici trebuie căutat motivul pentru care acest volum a căpătat atât de repede o faimă mondială: după ce exercițiul filozofic s-a diversificat într-o puzderie de școli, discipline și orientări, o carte își descoperă sarcina de a vorbi, din nou, despre ființa omului, având astfel o legătură concretă cu existența factică a omului și nu doar cu diverse teorii, explicații, contrateorii și contraexplicații ce populează tomurile greoaie de filozofie. Pornind de la această clarificare genuină a ființei celei mai intime a omului și a structurilor sale fundamentale, de la sesizarea fenomenelor în originaritatea lor, ontologia heideggeriană poate reveni asupra diverselor

discipline deja constituite, determinând orientarea cercetării lor pozitive și rezultatele lor concrete. Căci doar în măsura în care esența acestor fenomene este elucidată în dimensiunea lor fundamentală, ca paliere ale existenței factice ale omului, cunoașterea lor științific-specializată își poate găsi o legitimare autentică și o orientare validă. Și nu puține sunt acele discipline care au știut să primească un nou impuls și să își reorienteze perspectiva de cercetare și metodele de investigație în funcție de sensul propus de analitica existențială a *Dasein*-ului.

În plus, am putea să ne gândim la modul în care această lucrare a reușit să ridice din nou problema unei solidarități esențiale a istoriei filozofiei. Având ca singur precursor comparabil pe Hegel, Heidegger a pus în lumină continuitatea articulată a istoriei gândirii și a conceptelor sale fundamentale, interdependența filoanelor reflexive ce au trasat coloana vertebrală a filozofiei europene. Această temă, a istorialității ființei, a istoriei metafizicii ca succesiune coerentă și deloc întâmplătoare a epocilor în care sensul lui „a fi" se dă spre a fi înțeles în diverse chipuri (ca idee, ca act, ca ego, ca tehnică) va constitui centrul meditației heideggeriene tardive. Dar ea funcționează incipient și la baza demersului pe care Heidegger îl întreprinde în *Ființă și timp*: căci ceea ce este absolut remarcabil în această lucrare este că ea reușește să descopere o legătură concretă între tema fundamentală a istoriei metafizicii (problema ființei: Ce înseamnă că ceva este? Ce face ca ființarea să fie ființare?) și ființa concretă a omului. Nu întâmplător cartea se deschide cu necesitatea de a repune în discuție problema ființei, de a ridica din nou întrebarea privitoare la ființă care „a căzut în uitare", de a redeschide o γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, o luptă gigantescă pentru a smulge sensul faptului de a fi. Teritoriul acestei lupte ce își propune să cucerească sensul ființei generice nu poate fi însă cel al dezbaterilor sterile privitoare la teorii și contrateorii despre realitate sau lume, dezbateri purtate mereu cu ajutorul unor concepte al căror sens este compus din prea multe aluviuni istorice pentru a mai putea

fi și clar și sigur și genuin. Câmpul acestei bătălii originare în jurul lui „a fi" nu poate fi altul decât locul privilegiat în care acest „a fi" se deschide și se spune: anume în ființa umană, rostitoare și înțelegătoare, solul fenomenologic-legitimator pentru orice investigație, ferită de riscurile oricărei „speculații" necontrolate. Clarificarea conceptuală a structurilor ființei umane – pe care, pentru a se feri de reziduuri conceptuale antropologice, Heidegger o numește *Dasein* – este singurul mijloc prin care reflecția poate să pună din nou și în mod fenomenologic asigurat problema ființei, adică problema fundamentală a metafizicii. Înainte de a putea ridica întrebarea ontologic-clasică a „totalității ființării", problema ființei este cea care trebuie pusă în lumină, iar aceasta din urmă doar prin intermediul unei analize fenomenologice și hermeneutice privitoare la ființarea exemplară care are darul de a rosti ființa: *Dasein*-ul.

După cum am anunțat în *Introducere*, lucrarea noastră își propune să decupeze și să expliciteze un element determinat al acestei radiografii fenomenologice heideggeriene. Este vorba de problema morții, una dintre temele centrale ale lui *Sein und Zeit*, o temă care, poate datorită caracterului său dramatic, a produs încă din prima etapă a receptării acestei lucrări un amplu ecou, mai ales în mediile existențialiste. Este însă o temă care, tratată cu toată rigoarea pe care o revendică, va putea deschide nucleul cel mai profund al analiticii existențiale a *Dasein*-ului și al proiectului ontologic heideggerian ca întreg.

Întrebarea este cum anume ar trebui tratată o atare problematică. În ceea ce ne privește, vom adopta o perspectivă sistematică. Iar aceasta, deoarece fiecare dintre structurile *Dasein*-ului *se reflectă în* și *constituie* straturile de sens ce aparțin celorlalte structuri existențiale. Am putea spune că analitica *Dasein*-ului este asemenea unei structuri de cristal ale cărei suprafețe poliedrice se reflectă, fiecare în parte, în fiecare dintre celelalte suprafețe. Așadar, fiecare atom problematic din *Sein und Zeit*, fiecare element al acestei construcții

poate fi pus în lumină din perspectiva tuturor celorlalți atomi ce constituie analitica existențială. În analiza pe care o propunem în lucrarea de față, vom asuma această perspectivă poliedrică și vom analiza problema morții în corespondență cu temele care o traversează și cu care ea intră în conjuncție problematică.

Astfel, în loc să propunem o analiză didactică a celor nouă paragrafe dedicate morții în *Sein und Zeit*, preferăm să propunem o analiză mai structurată și poate mai puțin pedantă, care urmărește, de-a lungul a zece capitole, să surprindă cele mai semnificative paliere problematice implicate în fenomenologia heideggeriană a morții. Primul capitol (**1**) are un scop introductiv și va discuta locul strategic pe care îl are problema morții în structura arhitectonică a lui *Sein und Zeit*. Al doilea capitol (**2**) discută funcția metodologică a conceptului de totalitate în contextul problemei morții. Următoarele cinci capitole (**3-7**) încearcă să clarifice articularea internă a problemei morții în raport cu o serie de structuri fundamentale ce intervin în prima parte a analiticii existențiale: faptul-de-a-fi-laolaltă-cu (*Mitsein*), situarea afectivă (*Befindlichkeit*), înțelegerea (*Verstehen*), discursul (*Rede*) și adevărul (*Wahrheit*). În sfârșit, ultimele trei capitole (**8-10**) vor articula problema morții în sintaxa celei de-a doua părți a lui *Sein und Zeit*: chemarea conștiinței, orizontul temporalității și problema istoricității.

CAPITOLUL I

LOCUL PROBLEMEI MORȚII ÎN *SEIN UND ZEIT*

Spre deosebire de alte opere filozofice, *Ființă și timp* este o lucrare ce se remarcă printr-o constantă preocupare metodologică, printr-o atentă grijă pentru construcția efectivă a lucrării. Fie și numai parcurgerea sumarului acestei lucrări poate pune în lumină caracterul riguros arhitectonic al acestui edificiu conceptual și strictețea plasării atomilor explicativi în întregul organic al lucrării. Pot fi astfel surprinse temeliile acestei construcții, apoi palierele sale succesive și, în sfârșit, boltele sale cuprinzătoare, toate fiind organizate într-o ordine echilibrată, într-o succesiune controlată. Deși este evident că fiecare paragraf ce constituie cartea are o unitate tematică indiscutabilă, lămurind etanș câte un atom fundamental de sens al analiticii *Dasein*-ului, nu e mai puțin adevărat că organizarea și înlănțuirea acestor paragrafe (precum și a capitolelor ce le înglobează) sunt obiectul unei riguroase reflecții, fiind întotdeauna cumpănite cu grijă. Această preocupare referitoare la arhitectonica lucrării face ca întregul să aibă un caracter impunător, cu o coeziune internă „legată" și o stabilitate de nezdruncinat. Nu am putea presupune, bunăoară, că putem inversa nestingheriți ordinea paragrafelor 6 și 7, sau a capitolelor IV și V din Secțiunea întâi, fără a simți că periclităm echilibrul matematic al întregii lucrări. Revenirile recurente ale lui Heidegger asupra rezultatelor obținute în stadiile anterioare ale analizei și anticipările regulate ale cursului reflecției întăresc, o dată în plus, impresia acestei stabilități solide a construcției lucrării. Pornind de la aceste premise, ne putem întreba care este locul problemei

morții în acest întreg și care este semnificația plasării acestei probleme într-un anumit loc al arhitectonicii lui *Sein und Zeit*.

i) Ponderea problemei morții în analitica existențială

Problema morții deschide secțiunea a doua din *Ființă și timp*, acordându-i-se nu mai puțin de opt paragrafe în cadrul analiticii existențiale, de la § 46 la § 53. Trebuie să remarcăm, oricât de insignifiant poate părea criteriul cantității, că alocarea pentru o singură problemă a opt paragrafe (acoperind mai bine de 30 de pagini, de la 235 la 267) arată că Heidegger acordă o importanță distinctă acestui atom explicativ în cadrul proiectului său filozofic. Fie și numai la o comparație superficială, observăm că analizei mundaneității i se acordă doar patru paragrafe (§§ 15-18), la fel ca și ființei cotidiene (§§ 34-38); existențialului situării afective i se acordă trei paragrafe (§§ 29, 30 și 40), la fel ca înțelegerii și derivatelor sale (explicitarea și enunțul: §§ 31-33); în sfârșit, discursul și limba sunt tematizate de-a lungul a două paragrafe (§§ 34-35), în timp ce adevărului și realității li se acordă doar un paragraf. Este oare întâmplător că Heidegger a „zăbovit" atât de mult asupra problemei morții? Ce anume l-a determinat să articuleze atât de minuțios această temă în cadrul analiticii? De unde provine necesitatea unei atât de amănunțite interpretări a faptului de a fi întru moarte?

Am putea presupune că acest lucru se datorează caracterului *inedit* al acestei probleme în spațiul fenomenologiei. Într-adevăr, în contextul primelor decenii ale dezvoltării mișcării fenomenologice – o mișcare de destinul căreia Heidegger se simțea intim legat – problema morții își găsea cu greu un loc anume. Cu singulara excepție a lui Scheler, fenomenologia nu integrase în nici un fel problema morții în cadrul preocupărilor sale. Husserl, cel care a trasat cadrul problematic general al fenomenologiei, nu a făcut niciodată loc temei

morții între problemele fundamentale ale acestei discipline. Iar dacă Scheler atacă această problemă într-o serie de conferințe începând cu 1914, cum o vom observa în detaliu în partea a doua a lucrării noastre, tema morții va rămâne chiar și pentru el una destul de marginală, care nu pătrunde în straturile de adâncime ale poziției sale filozofice[1]. În linii mari, moartea nu avea „de ce" să intre în fenomenologie altfel decât ca o temă derivată, așa cum sunt somnul, hrănirea, nașterea și alte „fenomene" care marchează omul empiric în atitudinea sa naturală. Or, fenomenologia își dăduse ca sarcină nu atât omul natural, empiric, cât *ego*-ul transcendental și structurile sale apriorice. Acestea din urmă sunt obiectivele fundamentale ale fenomenologiei, așa cum era ea înțeleasă de Husserl în primele decenii ale secolului XX.

Heidegger introduce însă problema morții într-o lucrare de fenomenologie *fundamentală*, acordând astfel temei morții o alonjă fundamentală și o greutate fundamentală. Acest lucru poate explica, fie și parțial, insistența autorului asupra acestei probleme. Fiind o temă ce nu intra firesc în aria fenomenologiei fundamentale, se putea pune problema unei argumentări mult mai minuțioase și mai laborioase a caracterului fundamental al acestei probleme.

Această explicație, deși este elocventă istoric, rămâne totuși una exterioară, în măsura în care ea nu se referă la funcția internă a problemei morții în construcția ontologiei fundamentale. Care este așadar ponderea temei morții în analitica *Dasein*-ului? În ce anume constă importanța ei pentru o ontologie a ființării umane? De ce Heidegger a plasat acest fenomen – moartea – în inima edificiului său filozofic?

Dintru început, trebuie spus că nu putem propune un răspuns sumar la aceste întrebări, care angajează de fapt materia întregii noastre lucrări. Abia desfășurarea integrală a acestui travaliu, de-a lungul diverselor sale paliere, privite din diverse unghiuri și urmărind consecințe distincte, va putea clarifica în mod complet rolul problemei morții în

[1] Vezi Partea a doua, capitolele dedicate lui Scheler și lui Husserl.

cadrul lui *Sein und Zeit*. Putem spune totuși, cu titlu indicativ, că problema morții este chemată să dea seama de sensul totalității *Dasein*-ului și că ea va deschide, prin intermediul viitorului originar, orizontul temporalității. În plus, în intimă articulare cu fenomenul conștiinței, Heidegger va elabora, prin intermediul problemei morții, autenticitatea *Dasein*-ului. Astfel, putem zice că problema morții strânge laolaltă principalele teme care alcătuiesc analitica *Dasein*-ului.

ii) Plasarea paragrafelor dedicate morții în *Sein und Zeit*

Să ne referim însă și la plasarea efectivă a paragrafelor dedicate morții în opul heideggerian. După cum am spus, problema morții face obiectul primului capitol al celei de-a doua secțiuni a lucrării. Este vorba, după cum se știe, doar de prima parte a proiectului heideggerian. Căci, așa cum o arată paragraful 8, proiectul cuprindea două mari părți, fiecare dintre ele fiind structurată în câte trei secțiuni. Prima parte avea o orientare ontologic-fenomenologică, asumându-și ca sarcină „interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității și explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă". Cea de-a doua parte era mai degrabă istorico-filozofică și hermeneutică, vizând să confrunte rezultatele obținute în prima parte cu tradiția ontologică europeană, propunând așadar o destrucție efectivă a istoriei filozofiei. Cele trei etape ale acestei destrucții configurează cele trei secțiuni ale celei de-a doua părți: este vorba întâi de toate de poziția lui Kant privitoare la schematism și la timp; apoi de poziția lui Descartes referitoare la *res cogitans* și preluarea ontologiei medievale; și, în sfârșit, este vorba despre problematica aristotelică a timpului din *Fizica*[2]. Această destrucție ce coboară în adâncime urmărind conexiunea fundamentală dintre timp și ființă nu a mai fost rea-

---

[2] *SuZ*, p. 40.

lizată de Heidegger, cel puțin nu în lucrările destinate publicării. Doar cursul *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) prezintă o variantă a acestei destrucții, variantă ce poate arunca o anumită lumină asupra modului în care ar fi putut să se constituie cea de-a doua parte a lucrării *Ființă și timp*. Însă, nu numai că a doua parte a lucrării nu a fost scrisă, dar nici măcar prima parte nu a fost încheiată. Ceea ce noi cunoaștem astăzi ca *Sein und Zeit*, cu cele 83 de paragrafe ale sale, nu reprezintă de fapt decât primele două secțiuni ale acestei părți inițiale, așadar o treime din proiectul integral. Aceste două secțiuni publicate ale primei părți – *Analiza fundamentală pregătitoare a Dasein-ului* (§§ 9-44) și *Dasein și temporalitate* (§§ 45-83) – ar fi trebuit să fie urmate de o a treia secțiune, intitulată *Timp și ființă*.

Astfel, s-ar putea spune că dacă problema morții este situată în centrul proiectului fenomenologic heideggerian, acest lucru este strict conjunctural, datorându-se în primul rând faptului că proiectul ca întreg nu a fost dus la bun sfârșit, în toate cele șase secțiuni ale sale. Într-adevăr, din perspectiva proiectului integral pe care îl prezintă Heidegger în paragraful 8, problema morții nu poate revendica o centralitate principială, chiar dacă ea poate constitui un liant între primele două secțiuni ale proiectului. Însă chiar și în aceste condiții, putem spune că problema morții este totuși situată în inima analiticii *Dasein*-ului, care se întinde, în cele două versante ale sale, între paragrafele 9 și 75. Chiar dacă reprezintă doar o treime din întregul proiect heideggerian, analitica existențială a *Dasein*-ului desfășurată de-a lungul celor două secțiuni publicate ale lui *Sein und Zeit* constituie un întreg unitar, atât tematic cât și metodologic și conceptual. Și chiar dacă tema morții nu reprezintă un element central pentru întrebarea privitoare la ființă (*Seinsfrage*) – așa cum ar fi urmat ea să fie elaborată în secțiunea a 3-a (*Timp și ființă*) și atestată prin confruntarea destructivă cu istoria metafizicii (secțiunile 4, 5 și 6) –, ea are totuși o indiscutabilă centralitate pentru „interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității", o interpretare ce se articulează într-o analitică

ontologică, fenomenologică și hermeneutică a ființării care are pre-înțelegerea ființei ca element constitutiv al structurii sale de ființă.

iii) Problema morții la frontiera dintre cele două secțiuni ale analiticii *Dasein*-ului

Astfel, problema morții este plasată la frontiera dintre cele două secțiuni ale analiticii *Dasein*-ului, în deschiderea celei de-a doua, *Dasein și temporalitate*. Ne putem totuși întreba: de ce nu a situat Heidegger problema morții în cadrul primei secțiuni a lui *Sein und Zeit*, alături de ceilalți existențiali? Nu ar fi fost oare potrivit ca mortalitatea *Dasein*-ului să fie analizată în același rând cu înțelegerea, cu afectivitatea sau cu discursul, ca niște caracteristici esențiale ale ființei *Dasein*-ului? Faptul că *Dasein*-ul este „muritor" nu trebuie oare așezat pe același palier problematic cu faptul că *Dasein*-ul este în orizontul preocupării cu ustensilele, laolaltă cu ceilalți, în orizontul deschiderii unei lumi? Aceste întrebări aparent naive ne obligă să tematizăm tocmai diferența – de orientare, de perspectivă, de nivel – ce separă prima secțiune a lui *Sein und Zeit* de secțiunea a doua. Într-adevăr, de ce a fost nevoie de două niveluri ale analiticii *Dasein*-ului și în ce constă diferența dintre ele? Care este specificitatea fiecărei secțiuni și care este modul de articulare ale celor două? Dificultatea acestei diferențieri este în mod inspirat pusă în lumină și în notele explicative ale traducătorului:

> La o primă lectură, cititorul lui *Sein und Zeit* va avea pesemne dificultăți în a desluși identitatea celor două secțiuni ale cărții și raportul existent între ele. Cel mai sugestiv ar fi poate să spunem că secțiunea întâi este anatomică, în timp ce a doua e fiziologică. În prima secțiune suntem în sala de disecție, într-o rembrandtiană „lecție de anatomie" în varianta ei filozofică: *Dasein*-ul, inert, este întins pe masa de disecție, existențialii lui sunt analizați unul câte unul, ni se spune care este locul pe care ei îl ocupă în arhitectura ansamblului și care sunt relații-

le dintre ei. *Sorge*, „grija", este trupul recompus prin punerea laolaltă a organelor examinate în prealabil. Dar este, cum spuneam, un trup părăsit de viață, care are, desigur, „caracter de întreg", dar de întreg în care funcțiile organelor și funcționarea de ansamblu a organismului nu pot fi surprinse. În cea de-a doua secțiune, cea fiziologică, *Dasein*-ul prinde viață, fiecare existențial funcționează și „constituția de ființă" a *Dasein*-ului ca grijă, analizată cu toate componentele ei în „lecția de anatomie", este scăldată acum în fluxul sângelui, în baia de viață a *Dasein*-ului care este timpul[3].

Într-adevăr, în prima secțiune avem de-a face cu expunerea articulată a structurilor fundamentale ale constituției *Dasein*-ului. Faptul-de-a-fi-în-lume (*In-der-Welt-sein*) este constituția fundamentală ce deschide analitica existențială, o constituție ce urmează a fi detaliată, cartografiată și explorată în momentele sale constitutive. De-a lungul acestei explorări a ființei *Dasein*-ului vor interveni mai multe tipuri de determinări conceptuale, între care cea mai importantă este aceea de *Existenzial* (*existențial*). Întâlnim însă și alte determinări, precum *Seinsverfassung* (constituție de ființă), *Seinscharakter* (caracter de ființă), *Seinsstruktur* (structură de ființă), *Seinsmodus* (mod de a fi), *Seinsart* (fel de a fi; cu variația „fel fundamental": *Grundart*), *Seinsweise* (manieră de a fi) sau *Strukturmoment* (moment structural).

Ne putem însă întreba care este raportul conceptual dintre acești termeni care par să aibă o distinctă valoare metodologică și tematică în cadrul proiectului heideggerian. Aceste concepte sunt oare strict similare și pot fi utilizate indistinct, ca sinonime? Sau fiecare dintre ele are o încărcătură specifică de sens? În demersul său, Heidegger le folosește oare într-un sens controlat sau ele au mai degrabă o intervenție aleatorie? Care e raportul conceptual dintre aceste determinări ce intervin la tot pasul în *Sein und Zeit*?

---

[3] Gabriel LIICEANU, „Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni din *Ființă și timp*", cap. „De ce există două secțiuni în *Ființă și timp*", in Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp*, ed.cit., pp. 614-615.

Următoarele consideraţii, chiar dacă vor avea o neaşteptată întindere, nu trebuie văzute ca un detur în raport cu tema lucrării noastre, căci ele constituie o indispensabilă clarificare a fundalului pornind de la care o analiză sistematică a fenomenului morţii poate avea loc. Dacă vom analiza straturile de sens care intervin în discuţia privitoare la moarte – înţelegerea, proiectivitatea, posibilitatea, afectivitatea, discursul, adevărul etc. –, o lămurire prealabilă a acestor structuri, pornind de la întrebarea „ce este un existenţial", este mai mult decât necesară.

iv) Ce este un *Existenzial*?

În măsura în care demersul heideggerian se orientează după ideea de existenţă, avem de-a face cu un amplu uzaj *adjectival* al termenului de „existenţial" (*existenzial*)[4]. Astfel, întâlnim la fiecare pas sintagme de tipul: interpretare existenţială, analitică existenţială, vedere existenţială, sens existenţial, întrebare existenţială, concept existenţial, fundament existenţial, constituţie existenţială, expresie existenţială, spaţialitate existenţială, modalitate existenţială, determinare existenţială, caracter existenţial, caracterizare existenţială, problematizare existenţială, semnificaţie existenţială, enunţ existenţial, condiţie existenţială. Pe scurt, orice, în *Sein und Zeit*, poartă pecetea orientării asupra existenţialităţii existenţei[5] şi, de aceea, aproape orice poate primi apelativul adjectival de existenţial. În schimb, prin termenul de *Existenzial*, în sens *substantival*, Heidegger are în vedere o serie de *structuri* constitutive ale fiinţei *Dasein*-ului: *un* existenţial reprezintă o structură fundamentală a constituţiei de fiinţă a

---

[4] *Idem*, cap. „Existenţă, existenţiel, existenţial, existenţiali, existenţialitate", pp. 590-592.

[5] *SuZ*, p. 43: „[...] dacă vrem să interpretăm ontologic această fiinţare, atunci problematica fiinţei sale trebuie dezvoltată pornind de la existenţialitatea existenţei sale." *SuZ*, p. 13: „Noi înţelegem însă existenţialitatea drept constituţie de fiinţă a acelei fiinţări care există."

Dasein-ului, iar ontologia fundamentală își asumă sarcina de a clarifica conceptual *articularea* existențialilor în cadrul acestei constituiții de ființă a *Dasein*-ului, adică tocmai existențialitatea existenței.

Însă ne putem întreba: dacă toate structurile angajate de analitica existențială (cu excepția celor care au o clară determinare categorială) sunt „existențiale" în sens adjectival, oare toate sunt și „existențiali" (în sens substantival)? Dacă facem în mod riguros apel la evidențele textuale, Heidegger acordă în mod explicit statutul de existențial (*Existenzial*) doar următoarelor structuri ale *Dasein*-ului: faptul-de-a-sălășlui-în (*In-Sein*)[6], faptul-de-a-fi-în-preajma (*Sein bei*)[7], mundaneitatea (*Weltlichkeit*)[8], preocuparea (*Besorgen*)[9], dez--depărtarea (*Entfernung*)[10], rânduirea unui spațiu (*Einräumen*)[11], grija pentru celălalt (*Fürsorge*)[12], impersonalul „se" (*das Man*)[13], situarea afectivă (*Befindlichkeit*)[14], înțelegerea

---

[6] *SuZ*, p. 54: „In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial"; Cf. de asemenea *SuZ*, p. 56: „Zunächst gilt es nur, den ontologischen Unterschied zwischen dem In-Sein als Existenzial und der «Inwendigkeit» von Vorhandenem untereinander als Kategorie zu sehen". Cf. și *SuZ*, p. 54: „Sein als Infinitiv des «ich bin», d. h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit..."

[7] *SuZ*, p. 54: „Das «Sein bei» der Welt [...] ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial; *SuZ*, p. 55: Das «Sein bei» der Welt als Existenzial..."

[8] *SuZ*, p. 64: „Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial."

[9] *SuZ*, p. 57: „[...] wird der Ausdruck «Besorgen» in der vorliegenden Untersuchung als ontologischer Terminus (Existenzial) gebraucht als Bezeichnung des Seins eines möglichen In-der-Welt-seins."

[10] *SuZ*, p. 105: „Entfernung dagegen muß als Existenzial festgehalten werden."

[11] *SuZ*, p. 111: „[...] weil zu seinem In-der-Welt-sein das Einräumen als Existenzial verstanden – gehört."

[12] *SuZ*, p. 121: „Diesen Ausdruck [Fürsorge n.n.] verstehen wir [...] als Terminus für ein Existenzial."

[13] *SuZ*, p. 129: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins."

[14] *SuZ*, p. 134: „Vor aller Psychologie der Stimmungen, die zudem noch völlig brach liegt, gilt es, dieses Phänomen [Befindlichkeit n.n.]

(*Verstehen*)[15], posibilitatea (*Möglichkeit*)[16], proiectul (*Entwurf*)[17], sensul (*Sinn*)[18], discursul (*Rede*)[19], adevărul (*Wahrheit*)[20], sfârșitul (*Ende*)[21] și integralitatea (*Ganzheit*)[22].

Observăm așadar că doar anumite elemente constitutive ale ființei *Dasein*-ului sunt determinate în mod explicit drept *Existenzial*. Ce putem spune însă despre celelalte structuri sau momente constitutive ale *Dasein*-ului, care nu sunt determinate explicit drept existențiali? O serie de concepte fundamentale – precum *In-der-Welt-sein, Räumlichkeit, Mitsein, Selbst(sein), das Da, Sorge, Existenz, Faktizität, Verfallen, Geworfenheit, Erschlossenheit* – sau secundare – precum *Unheimlichkeit, Öffentlichkeit, Seinkönnen, Jemeinigkeit, Alltäglichkeit, Durchschnittlichkeit, Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit* – *nu* sunt determinate în mod explicit prin conceptul de *Existenzial*, deși toate sunt implicate în descrierea ontologică a *Dasein*-ului. Putem oare presupune că *toate* conceptele angajate în analiza constituției de ființă a *Dasein*-ului sunt *principial* și în mod *implicit* existențiali, în măsura în care sunt decriptate cu o optică existențială, chiar dacă Heidegger nu le numește *explicit* ca atare? Dacă am accepta această ipoteză, nu

---

als fundamentales Existenzial zu sehen und in seiner Struktur zu umreißen."

[15] *SuZ*, p. 143: „Wenn wir dieses [Verstehen, n.n.] als fundamentales Existenzial interpretieren, dann zeigt sich damit an, daß dieses Phänomen als Grundmodus des Seins des Daseins begriffen wird. [...] Verstehen als Existenzial [...]"

[16] *SuZ*, pp. 143-144: „Die Möglichkeit als Existenzial dagegen ist die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit des Daseins."

[17] *SuZ*, p. 145: „das Existenzial des Entwurfs."

[18] *SuZ*, p. 151: „Sinn ist ein Existenzial des Daseins."

[19] *SuZ*, p. 165: „Nimmt man dagegen dieses Phänomen [Rede] in der grundsätzlichen Ursprünglichkeit und Weite eines Existenzials [...]"

[20] *SuZ*, p. 226: „Der Titel [Wahrheit n.n.] bedeutet ein Existenzial."

[21] *SuZ*, p. 242: „Damit verfestigt sich das Verständnis für Ende und Ganzheit in der Abwandlung als Existenzialien, was die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation des Todes verbürgt."

[22] *Ibidem*.

ar fi deopotrivă de adevărat că orice concept din *Sein und Zeit*, oricât de locală ar fi apariția sa (de exemplu: *Auslegung, Aussage, Umsicht, Rücksicht, Umwillen, Stimmung, Ausrichtung, Sprache, Hören, Schweigen, Mitteilung, Vorhabe, Vorgriff, Vorsicht, Vor-Struktur, Als-Struktur, Abständigkeit*), ar fi automat un „existențial"? Și dacă ar fi așa, dacă orice concept implicat în descrierea ființei *Dasein*-ului ar fi „un" existențial, oare nu și-ar pierde conceptul de *Existenzial* – prin excesivă și indistinctă utilizare – și sensul și rigoarea? Problema se complică și mai mult dacă trecem la secțiunea a doua din *Sein und Zeit*: structurile dezvoltate aici – faptul de a fi întru moarte, conștiința, starea de hotărâre, istoricitatea – dacă nu sunt existențiali, sub ce titulatură le putem cuprinde?

Dar dacă, dimpotrivă, rezervăm termenul de existențial doar pentru conceptele pentru care avem evidențe textuale (enumerate mai sus), ne putem întreba: conceptelor care nu au statut de existențial, ce alt statut li se poate acorda? Ce anume face ca un existențial să fie un existențial, și să-l deosebească de un non-existențial? Ce este de fapt un existențial? Suntem, se pare, în plină aporie.

De exemplu, despre faptul-de-a-fi-în-lume (structura care deschide analitica) nu se spune niciodată că ar fi un existențial propriu-zis, ci el este caracterizat drept „constituție fundamentală" (*Grundverfassung*) a *Dasein*-ului[23], ca „apriori" al explicitării *Dasein*-ului[24]. Tot așa, nici grija (*Sorge*), structura ce închide și totalizează rezultatele analiticii (adevărul cu drum cu tot), nu este niciodată determinată ca existențial, ci fie ca ființă a *Dasein*-ului[25], fie ca sens existențial (*existenziales Sinn*) al ființei *Dasein*-ului[26], fie ca fenomen unitar care strânge laolaltă existențialitatea, facticitatea și căderea, fie ca structură ce articulează în mod originar faptul-de-a-fi-înaintea-sa, faptul-de-a-sălășlui-deja-în și

[23] *SuZ*, pp. 52, 59, 62.
[24] *SuZ*, p. 41.
[25] *SuZ*, p. 180.
[26] *SuZ*, p. 41.

faptul-de-a-fi-în-preajma[27], fie ca fenomen al cărui sens ontologic (*ontologisches Sinn*) este temporalitatea[28]. Așadar, nici una dintre cele două mari cupole simetrice ale analiticii nu sunt explicit determinate ca existențiali. Existențialii ar trebui să fie așadar situați undeva „între" aceste două mari paranteze, una deschizătoare și una închizătoare.

Însă și acest „între" pare a fi unul diferențiat. Căci nu orice este cuprins între *In-der-Welt-sein* și *Sorge* primește titlul de existențial. Se subînțelege că excludem din start din această chestiune determinațiile de ordin categorial, fie ele primare (precum *Zuhandenheit, Vorhandenheit, Zeughaftigkeit, Verweisung, Zeugganzheit, Bewandtnis, Bedeutsamkeit*) sau secundare (precum *das Wozu einer Dienlichkeit, das Wofür einer Verwendbarkeit* etc.). Acestea nici nu intră în discuție, în măsura în care ele se referă în primul rând nu atât la ființa *Dasein*-ului, cât la modul de a fi al ființărilor intramundane. Care este însă granița dintre un existențial și o structură care (fără să fie categorie și rămânând de ordinul *Dasein*-ului) *nu* este (determinată ca) un existențial?

Pe de altă parte, din punct de vedere analitic, existențialii nu sunt exclusiv situați între *In-der-Welt-sein* și *Sorge*, adică între § 12 (ce deschide tema lui a-fi-în-lume) și § 41 (ce determină constituția *Dasein*-ului ca grijă). Adevărul, spre exemplu, este determinat ca *Existenzial*, însă el este tematizat în § 44[29]. Mai mult, ne-am putea gândi că șirul existențialilor se desfășoară de-a lungul primei secțiuni a lui *Sein und Zeit*, în timp ce secțiunea a doua ar urma să expliciteze funcționarea lor temporală. Acest lucru ar fi perfect adevărat, dacă am găsi analiza tuturor existențialilor în prima secțiune. Însă sfârșitul și integralitatea sunt determinați ca existențiali, dar sunt analizați în secțiunea a doua a lui *Ființă și timp*[30]. Este

---

[27] *SuZ*, p. 193.

[28] *SuZ*, p. 323.

[29] *SuZ*, p. 226: „Der Titel [Wahrheit n.n.] bedeutet ein Existenzial."

[30] *SuZ*, p. 242: „Damit verfestigt sich das Verständnis für Ende und Ganzheit in der Abwandlung als Existenzialien, was die Möglichkeit einer ontologischen Interpretation des Todes verbürgt."

așadar destul de greu să obținem o perspectivă unitară asupra conceptului de *Existenzial*, oricâtă nevoie de simetrie am avea.

Să urmărim acum, cât de succint cu putință, cum sunt dispuse conceptele determinate ca existențiali de-a lungul palierelor analiticii *Dasein*-ului. Faptul-de-a-fi-în-lume, constituția fundamentală (*Grundverfassung*) a *Dasein*-ului, este determinat drept un fenomen *unitar*, însă el va fi surprins pornind de la cele trei momente structural constitutive ale sale: *a)* momentul „lume"; *b)* momentul „cine" (este „în"); *c)* momentul „a fi în". Trebuie spus însă că aceste momente structurale ale lui *In-der-Welt-sein* nu trebuie considerate, la rândul lor, existențiali: *Strukturmoment* este doar un „concept operator", și el va interveni și în descompunerea analitică a altor paliere ale analiticii existențiale[31]. Astfel, se va vorbi de momente structurale ale întrebării privitoare la ființă (*Seinsfrage*)[32], ale situării afective (de ex.: *Wovor, Worum*)[33], ale discursului (de ex.: *Worüber*)[34] sau ale grijii (de ex.: *Sich-vorweg*)[35]. Cele trei momente structurale ale constituției fundamentale a *Dasein*-ului deschid de fapt trei fire directoare ale analizei, și în cadrul fiecărei direcții de analiză Heidegger va identifica și va descrie unul sau mai mulți existențiali. (Să reamintim totuși că aceste trei direcții nu înglobează toți existențialii; în afara lor putem identifica alți trei existențiali: adevărul, sfârșitul și integralitatea.)

Cum se dispun însă cei șaptesprezece existențiali (numiți ca atare de Heidegger) în cele trei linii deschise de constituția

---

[31] Întrebarea subsidiară acestei problematici este aceea, mai redutabilă încă, referitoare la „ce înseamnă de fapt o structură". Este limpede că analiza lui Heidegger este structurală, însă cum putem determina conceptul de „structură"? Cum anume este constitutivă o structură?

[32] *SuZ*, p. 5.

[33] *SuZ*, p. 140.

[34] *SuZ*, p. 162.

[35] *SuZ*, p. 236.

fundamentală a faptului de a fi în lume? Înainte de a parcurge rapid cele trei direcții ale analiticii, merită spus că vom surprinde o constantă preeminență a lui *In-Sein* (faptul-de-a-sălășlui-în) asupra tuturor celorlalte structuri. Heidegger o va spune deschis: „*In-Sein* [...] este expresia existențială formală a ființei *Dasein*-ului [...]"[36] Deși faptul-de-a-sălășlui-în „ca atare" va face obiectul celui de-al patrulea capitol (a treia direcție a analiticii), *In-Sein* va fi prezent și în primele capitole. Bunăoară, faptul-de-a-fi-în-preajma (*Sein bei*), care domină primul nucleu al analiticii, este dedus pornind de la faptul-de-a-sălășlui-în (*In-Sein*), fiind o structură întemeiată în acesta. Altfel spus, prima parte a analizei va explora pe *In-Sein* sub aspectul lui *Sein bei* (sălășluirea-în sub specia lui a-fi-în-preajma), a doua parte va explora pe *In-Sein* sub aspectul lui *Mitsein* (sălășluirea-în sub specia lui a-fi-laolaltă) și sub aspectul lui *Selbstsein* (sălășluirea-în ca „a fi sine" sau ca „a nu fi sine", ca sine-impersonal, *Man-selbst*), iar a treia parte îl va determina pe *In-Sein* „ca atare", adică în structurile sale fundamentale, care submerg palierelor deja discutate și le constituie. Dacă prima parte a analiticii urmărește clarificarea lumii ambiante (*Umwelt*), și dacă a doua întreprinde o incursiune în lumea-laolaltă (*Mitwelt*) și în cea a lumii sinelui (*Selbstwelt*), prin al treilea moment structural al faptului-de-a-fi-în-lume se deschide orizontul care înglobează și determină cele trei „lumi" astfel constituite: este vorba de faptul-de-a-sălășlui-în ca atare[37]. Deși *In-Sein* este tratat și „în sine însuși", el se particularizează sau se aspectualizează atât ca „a-fi-în-preajma" lucrurilor de care ne folosim, cât și ca „a-fi-laolaltă" cu ceilalți semeni și ca „a-fi-sine" (ca sine autentic sau ca sine neautentic). Această tripartiție va avea o funcție decisivă în sintaxa lui *Sein und Zeit*, căci sinele

---

[36] *SuZ*, p. 54.

[37] În cursurile sale timpurii, tripartiția *Umwelt-Mitwelt-Selbstwelt* are o pondere hotărâtoare. În *Sein und Zeit* însă, Heidegger renunță la uzajul explicit al conceptului de *Selbstwelt*, păstrând totuși funcționalitatea celorlalte două. Pe parcursul lucrării, vom folosi acest termen în sensul precizat al acestei tripartiții.

Dasein-ului, înainte de a ajunge „la sine" în modul autenticității, adică al apropierii de sine însuși, este dispersat „în lume" și absorbit de preocupare, fiind deopotrivă sub dominația celorlalți[38]. Pornind de la aceste două „instanțe" de alienare – în sens etimologic: de a fi (în) altceva decât sine – trebuie sinele să se recupereze și să se obțină.

a) Primul fir director al analiticii: momentul „lume"

Această analiză face obiectul capitolului III, §§ 14-24, și are două niveluri: unul fenomenologic (analiza mundaneității și a lumii ambiante), altul istoric (confruntarea cu Descartes și problema spațiului). Primul nivel este ilustrat prin trei existențiali: faptul-de-a-fi-în-preajma (*Sein-bei*), mundaneitatea (*Weltlichkeit*) și preocuparea (*Besorgen*). În cadrul celui de-al doilea nivel sunt decriptați alți doi existențiali: dez-depărtarea (*Entfernung*) și rânduirea unui spațiu (*Einräumen*). Nu vom zăbovi asupra primului nivel al discuției, unde analiza ustensilității va propune o serie de concepte ontologic-categoriale, care ies din discuția noastră. Să observăm doar cum este atribuit caracterul de existențial acestor structuri:

> „Mundaneitatea" este un concept ontologic și desemnează structura unui moment constitutiv al faptului-de-a-fi-în-lume. Însă pe acesta din urmă îl cunoaștem ca determinare existențială a *Dasein*-ului. Mundaneitatea este, în consecință, ea însăși un existențial[39].

Să remarcam faptul că nu este vorba de un „moment constitutiv" al lui *In-der-Welt-sein*, ci de *structura* unui moment constitutiv (*die Struktur eines konstitutiven Momentes*).

---

[38] *SuZ*, p. 126: „das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Belieben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins."

[39] *SuZ*, p. 64 (traducere parțial modificată).

Momentul constitutiv este „lumea" – *die Welt*, care *nu* este un existențial –, iar structura acestui moment constitutiv este mundaneitatea, *die Weltlichkeit*, care este un existențial. Faptul că mundaneitatea este „structura unui moment constitutiv" al faptului-de-a-fi-în-lume pare un argument suficient de puternic pentru a i se atribui rangul de existențial. Raționamentul pare a fi următorul:

1. *Premisa I*: Mundaneitatea (concept ontologic) desemnează structura unui moment constitutiv al faptului-de-a-fi-în-lume;

2. *Premisa II*: Faptul-de-a-fi-în-lume este o determinare existențială a *Dasein*-ului;

3. *Concluzie*: Mundaneitatea este un existențial.

Așadar, am putea oare deduce de aici că *orice* „structură" a unei determinari existențiale (*existenziale Bestimmung*) a *Dasein*-ului are statura unui *Existenzial*?

Următorii doi existențiali analizați în această primă parte sunt *Sein bei* și *Besorgen*, faptul-de-a-fi-în-preajma lumii ambientale și preocuparea, ca modalitate generică de îndeletnicire cu ustensilele întâlnite în lume. Cele două structuri, se poate observa cu ușurință, sunt corelative și ne putem întreba în ce măsură ele se disting cu adevărat. Căci faptul de a fi în-preajma (*Sein bei*) este întotdeauna un în-preajma lumii, a unei ființări intramundane, a ființării-la-îndemână care este în primă instanță o ființare ustensilică (ușa pe care o deschid, strada pe care merg, stiloul cu care scriu). Or, raportarea fundamentală la lume și la ființarea ustensilică întâlnită în lume este preocuparea (*Besorgen*). Astfel, Heidegger folosește în repetate rânduri sintagma *besorgendes Sein bei* (faptul-de-a-fi-în-preajma de ordinul preocupării)[40] și lasă să se înțeleagă că între cele două structuri există o intimă co-apartenență. Mai mult, uneori Heidegger pare că stabilește chiar o sinonimie explicită între cei doi termeni: „concepem faptul-de-a-fi-în-preajma ființării-la-îndemână ca preocupare"[41]; „Faptul-de-a-fi-în-preajma [...]

---

[40] *SuZ*, pp. 141, 148, 189, 238, 263, 298, 337, 351, 352, 365, 419.

[41] *SuZ*, 193: „[...] das Sein bei dem Zuhandenen als *Besorgen* [...]"

este preocupare"[42]; „Faptul-de-a-fi-în-preajma ființării intramundane, în speță preocuparea, este unul des-coperitor"[43]. Această co-apartenență va fi întâlnită și în cazul cuplului *Mitsein-Fürsorge*. *Sein bei* și *Mitsein* sunt două maniere fundamentale în care *Dasein*-ul există în lume. Într-adevăr, *Dasein*-ul există în mod cooriginar atât ca a-fi-în-preajma (*Sein bei*) lucrurilor cu care se preocupă, cât și ca a fi-laolaltă (*Mitsein*) cu semenii săi. În schimb, *Besorgen* și *Fürsorge* desemnează moduri de raportare a *Dasein*-ului la ființările pe care le întâlnește în lume: preocuparea (*Besorgen*) este titulatura generică ce desemnează raportarea la ființarea diferită de *Dasein* (ustensilele, uneltele), în timp ce grija-pentru-celălalt (*Fürsorge*) este modul generic de raportare a *Dasein*-ului la *Dasein*-ul celorlalți. Astfel, atât *Besorgen* cât și *Fürsorge* indică sensul relațional (*Bezugssinn*) al *Dasein*-ului în raport cu ființările pe care le poate întâlni în lumea sa[44].

Să ne referim acum la cel de-al doilea palier al discuției, cel legat de critica viziunii carteziene asupra lumii, urmat de analiza spațialității. În acest context, ne putem întreba dacă spațialitatea (*Räumlichkeit*) *Dasein*-ului nu ar trebui considerată drept un existențial. Or, în §§ 22-24, acest statut *nu* este atribuit spațialității *Dasein*-ului. În schimb, acced la acest statut structurile spațialității, și anume dez-depărtarea (*Entfernung*) și rânduirea unui spațiu (*Einräumen*). Putem să remarcăm de asemenea că nici orientarea (*Ausrichtung*), care este totuși pusă pe același palier cu *Entfernung*[45], nu este

[42] *SuZ*, 193: „Das Sein-bei... ist Besorgen [...]"

[43] *SuZ*, 223: „Das Sein bei innerweltlichem Seienden, das Besorgen, ist entdeckend."

[44] *Bezugssinn*, sensul relațional, este un concept cu o semnificație distinctă în textele tânărului Heidegger. Situația hermeneutică va fi caracterizată printr-o articulare a unei triple structuri: *Gehaltssinn*, *Bezugssinn* și *Vollzugssinn*. Regăsim oare această structură la nivelul existențialilor din *Sein und Zeit*?

[45] *SuZ*, p. 105. Cf. *SuZ*, p. 110: „Dez-depărtarea și orientarea, în calitatea lor de caractere constitutive ale faptului-de-a-sălășlui-în, fac

considerată un existențial. Care să fie explicația pentru acest fapt?

Trebuie spus că încă din § 12 Heidegger pune în legătură spațialitatea *Dasein*-ului cu existențialul *In-Sein*. Diferența ontologică dintre sălășluirea existențială (*In-Sein*) și incluziunea categorială (*Inwendigkeit*), accentuează Heidegger, nu anulează orice spațialitate. Această spațialitate este una existențială[46], fiind „constitutivă *Dasein*-ului"[47]. Însă, în lumina celor spuse mai sus, acest lucru înseamnă neapărat că spațialitatea însăși este *un* existențial? Dacă spațialitatea ar fi astfel, de ce nu o numește Heidegger ca atare? Dar dacă nu este, care sunt motivele pentru acest lucru?

Întrebându-ne care ar fi putut fi rațiunile pentru care Heidegger ar fi ezitat să determine explicit spațialitatea *Dasein*-ului drept un existențial, ne-am putea gândi la faptul că aceasta este intim articulată, ca spațialitate a faptului-de-a-fi-în-lume, cu spațialitatea ființării la îndemână întâlnite în lume. Aceasta din urmă – ne-aparținând *Dasein*-ului – rămâne o structură categorial-ontologică, însă nu una existențial-ontologică. Probabil că această posibilă „contaminare" a categorialului este ceea ce l-a determinat pe Heidegger să ezite în a acorda explicit spațialității statutul de *Existenzial*. Apoi, întrebându-ne de ce tocmai dez-depărtarea (*Entfernung*) și rânduirea unui spațiu (*Einräumen*) sunt caracterizate drept existențiali, am putea presupune că cele două structuri amintite desemnează maniere proprii *Dasein*-ului de raportare la spațiu și de configurare a lui, modalități „purificate" de orice reziduu „obiectiv" intramundan, deci categorial[48].

---

ca spațialitatea *Dasein*-ului să se realizeze, prin îngemănarea dintre preocupare și privirea-ambientală, în spațiul des-coperit și intramundan."

[46] *SuZ*, pp. 56, 120, 132, 141.

[47] *SuZ*, p. 101.

[48] Dacă ne întrebăm de ce orientarea (*Ausrichtung*) nu primește și ea statutul de existențial, putem găsi o indicație pentru acest lucru într-un anumit pasaj în care Heidegger afirmă o anumită dependență a orientării față de dez-depărtare: „Rămâne însă să observăm că

b) Al doilea fir director al analiticii: momentul „cine?"

Al doilea moment structural al faptului-de-a-fi-în-lume este acela al ființării care este în lume, și care răspunde la întrebarea „cine?". Heidegger discută acest lucru în capitolul IV din *Sein und Zeit* (§§ 25-27). Discuția, după cum o arată și titlul acestui capitol, are două paliere principale, pe de o parte va fi analizat faptul-de-a-fi-laolaltă (*Mitsein*), iar pe de altă parte discuția va purta asupra faptului-de-a-fi-sine (*Selbstsein*) și asupra impersonalului „se" (*das Man*). Heidegger identifică în mod explicit doar doi existențiali: „grija pentru celălalt" (*Fürsorge*) și impersonalul „se" (*das Man*).

*Faptul-de-a-fi-laolaltă (***Mitsein***)*. Pentru început, să ne întrebăm de ce *Mitsein*, *Mitdasein* sau *Miteinandersein* nu sunt la rândul lor existențiali. Deși modul generic de raportare a *Dasein*-ului propriu la *Dasein*-ul celorlalți – și anume grija pentru-celălalt (*Fürsorge*) – este caracterizat drept un existențial[49], conceptele de *Mitsein*, *Mitdasein* și *Miteinandersein* nu sunt determinate ca existențiali. Din considerațiile ce urmează, vom putea vedea că cel puțin *Mitsein* are cu adevărat anvergura unui existențial.

E drept că *Mitsein* și *Mitdasein* sunt caracterizate drept structuri ale *Dasein*-ului deopotrivă de originare cu faptul-de-a-fi-în-lume (*Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind*)[50], ca specificări ale faptului-de-a-sălășlui-în (*In-Sein*). Heidegger afirmă fără echivoc că „[e]nunțul fenomenologic «*Dasein*-ul este în chip esențial fapt-de-a-fi-laolaltă» are un sens existențial-ontologic"; și, în plus, că „faptul-de-a-fi-în-lume al *Dasein*-ului

---

orientarea, care *aparține* dez-depărtării [*die Ausrichtung, die zur Ent-fernung gehört*], este întemeiată prin faptul-de-a-fi-în-lume" *SuZ*, p. 109 [s.n.].

49 *SuZ*, p. 121: „Diesen Ausdruck [Fürsorge n.n.] verstehen wir [...] als Terminus für ein Existenzial."

50 *SuZ*, p. 114.

este în chip esențial constituit prin faptul-de-a-fi-laolaltă"[51]. Mai mult, se spune că „laolaltă" (*Mit*) trebuie înțeles în mod *existențial* și nu categorial[52]. Însă, repetăm, acest lucru (exigența *adjectivală* a existențialului) nu antrenează automat faptul că *Mitsein, Mitdasein* și *Miteinandersein* sunt propriu-zis existențiali (în sens *substantival*). Dacă ar fi așa, cum ne putem explica, iarăși, faptul că Heidegger nu îi numește ca atare? Oare doar din pudori stilistice, de teama unei stânjenitoare repetiții la fiecare pas: *x* e un existențial, *y* este și el un existențial, *z* e tot un existențial? Sau avem de-a face și aici, ca și în cazul spațialității, cu o anumită ezitare, sau poate chiar cu o dificultate reală în a diferenția ceea ce este un *Existenzial* de o structură învecinată, înlănțuită, însă lipsită de statutul de existențial?

Pentru început, să distingem între *Mitsein* și *Mitdasein*. Faptul-de-sălășui-în (*In-Sein*) este determinat de Heidegger drept un esențial fapt-de-a-fi-laolaltă-cu (*Mitsein*). *Mitsein* nu semnifică la propriu întâlnirea celuilalt om sau socialitatea ce este îndeobște atribuită ființei umane, ca o caracteristică – alături de altele – a lui ζῷον πολιτικόν. *Mitsein* este pura *posibilitate* ontologică de a fi laolaltă, ce se poate concretiza fie pozitiv, într-un uzual „spirit de echipă", într-o frivolă „baie de mulțime" sau chiar într-un gălăgios „raport cu masele", fie negativ, în cea mai pură sihăstrie, în singurătatea cea mai drastică. Un ascet ce trăiește toată viața în pustnicia cea mai aspră nu va înceta să fie determinat de *Mitsein*, în absența absolută a oricărui alt om, în lipsa desăvârșită a celorlalți din lumea lui. Așadar, *Mitsein* nu își pierde validitatea nici pentru cel mai solitar dintre oameni, căci singurătatea este doar un mod privativ al faptului-de-a-fi-laolaltă.

Acest fapt-de-a-fi-laolaltă caracterizează în mod intim *Dasein*-ul care sunt eu, *Dasein*-ul propriu: „Faptul-de-a-fi-laolaltă (*Mitsein*) este o determinație a *Dasein*-ului de fiecare

---

51 *SuZ*, p. 120.
52 *SuZ*, p. 118.

dată propriu." În schimb – şi aici este principala distincţie dintre cele două concepte – *Mitdasein* (*Dasein*-ul-laolaltă sau faptul-de-a-fi-aici-laolaltă) nu caracterizează *Dasein*-ul propriu, ci *Dasein*-ul *celorlalţi*[53]. *Mitdasein* este, spune Heidegger, fiinţa-în-sine intramundană (*innerweltliches Ansichsein*) a acestor „ceilalţi"[54]. Aşadar, între *Mitsein* şi *Mitdasein* există o ruptură de nivel: în timp ce *Mitdasein* indică fiinţa celorlalţi întâlnită în lume (aşadar o fiinţă intramundană), *Mitsein* este structura acelei fiinţări pentru care lumea (*Welt*) este un moment esenţial al fiinţei sale, a acelei fiinţări care *deschide* lumea prin felul său de a fi. Trebuie spus de altfel că această survenire a celuilalt *Dasein* în lumea mea este făcută cu putinţă de faptul că şi *Dasein*-ul celuilalt este constituit ontologic ca *Mitsein*, ca posibilitate generică a lui „a fi laolaltă".

În acest sens, *Mitdasein* este fundat în *Mitsein*. Altfel spus, în timp ce *Mitdasein* (fiinţa *celuilalt* în lumea *mea*) depinde de *Mitsein* (de faptul că celălalt, ca „sine", are o posibilitate ontologică de a-fi-laolaltă), *Mitsein* nu depinde de *Mitdasein* (cazul sihastrului absolut). Această fundare a lui *Mitdasein* în *Mitsein* se datorează, de fapt, orientării principiale a analiticii *Dasein*-ului după sensul director al lui *Jemeinigkeit* (faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu); şi în acest caz, „caracterizarea întâlnirii *celorlalţi* se orientează [...] după *Dasein*-ul care este de fiecare dată *propriu*"[55]. Dacă am privi această situaţie printr-o grilă obiectivantă (ştiind de altfel

---

[53] *SuZ*, p. 121: „Mitsein ist eine Bestimmtheit des je eigenen Daseins; Mitdasein charakterisiert das Dasein anderer, sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist. Das eigene Dasein ist nur, sofern es die Wesensstruktur des Mitseins hat, als für Andere begegnend Mitdasein."

[54] *SuZ*, p. 118: „Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*." Trebuie să recunoaştem că conceptul de fiinţă-în-sine pare destul de bizar într-o lucrare a cărei perspectivă asumată e cea a fenomenologiei, pentru care nu există nici un lucru „în sine".

[55] *SuZ*, p. 118 (sublinierea lui Heidegger).

că ea este de altfel incompatibilă cu demersul heideggerian), am putea spune că *Mitsein* ar fi, în relația polară eu-celălalt, un vector al polului „ego" ce se poate îndrepta către polul (indeterminat) al „celorlalți". *Mitsein* este o structură *ontologică* ce se poate la limită dispensa de prezența factică, efectivă a celorlalți, ea nu depinde de survenirea unui altul în raza existenței mele. În schimb, *Mitdasein* este un vector al polului „alter ego" îndreptat către polul „ego". *Mitdasein*, fiind modul celuilalt *Dasein* de survenire în sfera mea de prezență, depinde astfel de întâlnirea concretă a acestuia în lumea mea. *Mitdasein* este întâlnit în lume (e, dacă vrem, *a posteriori*), însă *Mitsein* nu poate fi întâlnit în lume, ci, ca o structură *apriorică* face cu putință întâlnirea intramundană.

Mitdasein nu este atât ființa celuilalt „în sine" (de altfel, improbabilă fenomenologic), ci ființa celuilalt „pentru mine", așa cum mi se oferă ea mie, așa cum mi se dă într-o situație factică determinată. Heidegger o spune foarte clar: „folosim termenul «*Dasein*-laolaltă» pentru a desemna *acea* ființă în direcția căreia ceilalți care ființează sunt eliberați în interiorul lumii"[56]. *Mitdasein* nu este nici modul meu de a mă raporta la ceilalți (loc pe care îl va ocupa *Fürsorge*), nici raportarea lor la mine, nici ființa lor intimă, ci (folosind același limbaj obiectivant) „exteriorizarea" ființei lor „imanente" într-o ființă mundană, ex-pusă mie, într-o mișcare de „transcendere" a sferei de imanență către sfera mundană: textual – „o ființă" (*Sein*) întru care (*daraufhin*) ceilalți care ființează (*die seienden Anderen*) sunt eliberați înăuntrul lumii (*innerweltlich freigegeben sind*). Dacă *Mitsein* este în mod indiscutabil o structură apriorică, ontologică, existențială, *Mitdasein* pare a fi mai degrabă o structură hibridă, ontic-ontologică, existențiel-existențială, depinzând de celălalt și de întâlnirea lui factică. Nu întâmplător Heidegger accentuează aici: ceilalți *care ființează* (*die seienden Anderen*). Într-adevăr, pentru ca *Mitdasein* să „aibă loc" este nevoie de un alt *Dasein*

[56] *SuZ*, p. 120.

care există. Pentru *Mitsein*, acest „alt *Dasein* care există" nu este defel necesar.

Să aducem acum în discuție cel de-al treilea concept alterologic sau relațional: *Miteinandersein*, faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Dacă distincția dintre *Mitsein* și *Mitdasein* a putut fi trasată în mod limpede, cum vom fixa în raport cu acestea conceptul de *Miteinandersein*? Răspunsul este previzibil, mergând în direcția aceleiași concretizări ontice a structurilor ontologice: faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul este „saturarea" sau „realizarea efectivă" a situației întâlnirii; este, dacă vrem, „convergența" lui *Mitsein* cu *Mitdasein*, punctul lor concret de intersectare. *Miteinandersein* este descris ca o situație facticã[57], cotidiană și medie[58], ce se întemeiază în obiectul preocupării comune[59], fiind expusă căderii în neautenticitate[60]: este conceptul ce indică faptul că în mod concret *Dasein*-ul propriu este laolaltă cu un alt *Dasein*, fapt care e făcut cu putință de structurile anterioare: de *Mitsein* (faptul de a fi laolaltă al fiecăruia) și de *Mitdasein* (faptul prezenței celuilalt în lumea mea, care devine lume comună, *Mitwelt*).

Așadar, dintre cele trei concepte – *Mitsein*, *Mitdasein* și *Miteinandersein* – doar primul poate revendica în mod autentic statura unui *existențial* ontologic, ultimele două fiind excluse din capul locului, ca fenomene de ordin factic, cu o încărcătură ontică. În acest caz, de ce oare Heidegger a evitat să determine explicit pe *Mitsein* drept existențial? În logica discursului de până acum, am putea presupune că Heidegger a ezitat din pricina aceleiași posibile contaminări

---

[57] *SuZ*, p. 120: „Faktizität des Miteinanderseins".

[58] *SuZ*, p. 121: „das alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein".

[59] *SuZ*, p. 122.

[60] *Ibidem*: „Das Miteinandersein gründet zunächst und vielfach ausschließlich in dem, was in solchem Sein gemeinsam besorgt wird. Ein Miteinandersein, das daraus entspringt, daß man dasselbe betreibt, hält sich meist nicht nur in äußeren Grenzen, sondern kommt in den Modus von Abstand und Reserve. Das Miteinandersein derer, die bei derselben Sache angestellt sind, nährt sich oft nur von Mißtrauen."

cu o sferă ce *nu* ține strict de „imanența" constituției *Dasein*-ului, o contaminare cu sfera ontic intramundană. Mai ales că, dacă ceilalți sunt întâlniți pornind de la lumea în care *Dasein*-ul se menține[61], conținutul ontic al lumii pare că se strecoară în firidele „purificate" (formal-apriorice) ale constituției de ființă a *Dasein*-ului. Pe de altă parte, Heidegger va rezerva titlul de *Existenzial* pentru *Fürsorge* (grija-pentru-celălalt), care este, așa zicând, „coloana vertebrală", „nucleul dinamic" sau „vectorul intențional" al lui *Mitsein*, modul de îndreptare sau „sensul relațional" (*Bezugssinn*) către celălalt *Dasein*.

Însă dacă avem în vedere paralelismul dintre *Sein bei* și *Besorgen*, pe de o parte, și *Mitsein* și *Fürsorge* pe de altă parte, am putea presupune, nu doar din pricini de simetrie, că și lui *Mitsein* trebuie să i se acorde statutul de existențial. *Sein bei dem Besorgten* și *Mitsein mit Anderen* sunt în egală măsură structuri esențiale ale constituției *Dasein*-ului (*Strukturen der Daseinsverfassung*) și maniere ale *Dasein*-ului (*Weisen des Daseins*)[62], maniere distincte în care *In-Sein* (sau „sălășluirea" omului în lume) se specifică. Identificăm deci, cu *Mitsein*, posibilitatea ca titlul de *Existenzial* să poată fi atribuit și în mod implicit. Chiar dacă Heidegger nu îl numește ca atare, *Mitsein* are toate caracteristicile esențiale ale unui existențial. Astfel, când Heidegger determină structura lui *Mitsein* drept „constituent existențial" (*existenziales Konstituens*) al faptului-de-a-fi-în-lume[63], putem înțelege această expresie ca existențial.

Faptul de a fi sine (**Selbstsein**). Să trecem acum la cel de-al doilea palier al discuției privitoare la „cine"-le lui a-fi-în-lume. Aici Heidegger aduce pentru prima oară în discuție polul secret al analiticii, firul director urmărit de ontologia fundamentală: problema sinelui (*das Selbst*). Într-adevăr,

---

[61] *SuZ*, p. 119.
[62] *SuZ*, p. 263.
[63] *SuZ*, p. 125. Termenul de *Konstituens* mai apare la paginile 13, 83 și 101.

cheia de boltă a analiticii *Dasein*-ului, piatra unghiulară întru care converg analizele heideggeriene, nu este altceva decât elaborarea conceptuală a ființei autentice a *Dasein*-ului, altfel spus elaborarea constituției *Dasein*-ului în originaritatea, integralitatea și autenticitatea sa. Faptul că analitica *Dasein*-ului nu se oprește pur și simplu la § 44, faptul că Heidegger proiectează o a doua secțiune a lui *Sein und Zeit*, care nu caută să definească nimic altceva decât ipostaza autentică a *Dasein*-ului, atestă o dată în plus ipoteza că *Selbstsein* este stâlpul de rezistență al constituției de ființă a *Dasein*-ului.

Într-adevăr, atât *Umwelt* cât și *Mitwelt* sunt teleologic îndreptate pentru a determina lumea sinelui (*Selbstwelt*); atât *Sein bei* cât și *Mitsein* trebuie înțelese din perspectiva lui *Selbstsein*, a faptului-de-a-fi-sine. Înțelegerea de sine a *Dasein*-ului, faptul că această ființare întreține un raport de ființă cu sine însăși, că ea se pierde pe sine și se poate câștiga și poate deveni cu adevărat sine, faptul că *Dasein*-ul „are ca *miză* ființa ființării care el este"[64], toate acestea arată că prin tema sinelui ne apropiem de epicentrul analiticii existențiale. După cum vom vedea, fenomenul morții și, odată cu el, fenomenul conștiinței și al vinei vor juca un rol fundamental în configurarea unui mod de a fi sine autentic. Căci, într-adevăr, și aici vom avea de-a face cu o polaritate și o dinamică existențială între un *alltägliches Selbstsein* și un *eigentliches Selbstsein*. Așadar sineitatea (*Selbstheit*) se modalizează atât în sens neautentic, ca sine al *Dasein*-ului în cotidianitate, sub dominația lui *das Man*, cât și în sens autentic, in voința de a avea conștiință, ce răspunde chemării către faptul de a fi vinovat și se situează în propriul fapt de a fi întru moarte.

Însă ceea ce ne poate surprinde pe acest palier problematic este faptul că nici sineitatea (*Selbstheit*), nici faptul-de-a-fi-sine (*Selbstsein*) și nici sinele autentic (*eigentliches Selbst*) nu sunt considerați a fi *existențiali*. În schimb, ajunge la această calitate impersonalul „se" (*das Man*), adică sinele

---

64 *SuZ*, p. 322.

neautenticității, al căderii, al cotidianității. De ce oare este atribuită calitatea de existențial lui *das Man*, așadar modalizării neautentice a sineității, sinelui cotidian sau impersonal, sinelui căzut[65]? Într-adevăr, în § 27 din *Sein und Zeit – Das alltägliche Selbstsein und das Man* – impersonalul „se" este considerat un existențial esențial iar faptul-de-a-fi-sine autentic este considerat o *modificare existențielă* a acestuia. Cu alte cuvinte, *das Man* este o structură existențial-ontologică ce poate fi modificată sau modalizată la nivel ontic-existențiel în direcția sinelui autentic. Acest lucru înseamnă însă că sinele autentic este un mod al sinelui neautentic și că se fundează în acesta.

Totuși, Heidegger pare să ezite în fața acestui raport. Căci putem surprinde în textul lui *Sein und Zeit* o contradicție destul de flagrantă. Heidegger spune limpede la pagina 130 că faptul de a fi sine autentic este o modificare existențielă a impersonalului „se" ca existențial esențial[66], repetând același lucru la pp. 267[67] și 268[68]. Însă la pagina 317, Heidegger va spune, dimpotrivă, că sinele impersonalului „se" (*Man-selbst*) este o modificare existențielă a sinelui autentic[69]. În acest caz, sinele autentic ar fi un existențial ce poate fi, eventual, modificat în direcția sinelui-impersonal neautentic. Așadar, trebuie să tranșăm: sau *das eigentliche Selbst* este o „modificare existențielă" a lui *das Man*, sau *das Man* este o

---

65 *SuZ*, p. 129: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins."

66 *SuZ*, p. 130: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.*"

67 *SuZ*, p. 267: „Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existenzielle Modifikation des Man, die existenzial zu umgrenzen ist. Was liegt in dieser Modifikation, und welches sind die ontologischen Bedingungen ihrer Möglichkeit?"

68 *SuZ*, p. 268: „Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muß sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen."

69 *SuZ*, p. 317: „Dieses [Man-selbst] ist eine existenzielle Modifikation des eigentlichen Selbst."

modificare existențielă a lui *das eigentliche Selbst*. Ideea este într-adevăr importantă, și nu dintr-o acribie filologică excesivă, căci ar trebui ca între *das eigentliche Selbst* și *Man-selbst* să se stabilească un raport de fundare sau de întemeiere. Din punct de vedere „statistic", în această contradicție putem da „câștig de cauză" primei formulări, în sensul că identificăm trei ocurențe (afirmând primatul lui *Man-selbst*) care intră în contradicție cu o singură ocurență (ce afirmă primordialitatea lui *eigentliches Selbst*). Un alt argument important este faptul că impersonalului „se" i se acordă explicit statutul de *Existenzial*, în timp ce lui *Selbstsein* nu i se acordă un astfel de statut privilegiat. Acest fapt poate să pară cel puțin ciudat, deoarece ne-am fi putut aștepta ca sinele (*das Selbst* ca atare) să aibă statutul de *existențial*, ca principiu formal, aprioric, neutru și transcendental, ce se poate modaliza sau modifica *existențiel* (ontic, concret, la nivel factic) fie ca „sine neautentic" (sau ca sine-impersonal: *Man-selbst*) fie ca „sine autentic" (așa cum îl vor descrie analizele din aria morții, vinii și conștiinței).

Însă, după cum o arată următorul pasaj, Heidegger acordă această primordialitate impersonalului „se":

> Impersonalul „se" este un existențial și, ca fenomen originar, el aparține constituției pozitive a *Dasein*-ului. El însuși are, la rândul-i, diferite posibilități de a se concretiza la nivelul *Dasein*-ului. [...] Sinele *Dasein*-ului cotidian este sinele-impersonal, pe care îl deosebim de sinele autentic, adică de sinele surprins în chip propriu. Ca sine-impersonal, *Dasein*-ul de fiecare dată este dispersat în impersonalul „se" și trebuie să se găsească. Această dispersie caracterizează „subiectul" al cărui fel de a fi ne este cunoscut drept contopire, prin preocupare, cu lumea întâlnită nemijlocit[70].

---

[70] *SuZ*, p. 129: „Das Man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins. Es hat selbst wieder verschiedene Möglichkeiten seiner daseinsmäßigen Konkretion. [...] Das Selbst des alltäglichen Daseins ist das *Man-selbst*, das wir von dem *eigentlichen*, das heißt eigens ergriffenen *Selbst* unterscheiden. Als Man-selbst ist das jeweilige Dasein in das Man *zerstreut* und muß sich erst finden. Diese Zerstreuung charakterisiert das

c) Al treilea fir director al analiticii: momentul In-Sein

După cum am mai spus, faptul-de-a-sălășlui-în (*In-Sein*) este existențialul căruia Heidegger îi acordă o certă preeminență în cadrul structurilor *Dasein*-ului. Această preeminență are cel puțin două sensuri. Pe de o parte, sălășluirea se specifică în cele trei dimensiuni ale lumii *Dasein*-ului: în direcția lumii ambiante (*Umwelt*) și a preocupării (*Besorgen*); în direcția lumii împărtășite cu ceilalți (*Mitwelt*) și a grijii-pentru-celălalt (*Fürsorge*); în direcția lumii sinelui (*Selbstwelt*) și a sinelui impersonalului „se" (*Man-selbst*). Pe fiecare dintre aceste paliere am identificat existențiali specifici (*Sein bei, Besorgen, Fürsorge, das Man* etc.). *In-Sein* înglobează aceste trei dimensiuni și *se* determină ca una sau alta dintre acestea, respectiv ca *Um-, Mit-* și *Selbstwelt*: *Dasein*-ul sălășluiește în lume atât *ca* preocupare și îndeletnicire într-un fapt de a fi în preajma ființărilor intramundane, cât și *ca* grijă-pentru-celălalt într-un fapt-de-a-fi-laolaltă, sau *ca* raportare la sine și ca mod de a fi sine (autentic sau neautentic).

Pe de altă parte însă, *In-Sein* „ca atare" are, la rândul său, structuri proprii, constituente ale propriei „fiziologii lăuntrice". Sălășluirea *Dasein*-ului ca atare este intim constituită din anumite structuri, precum situarea afectivă (*Befindlichkeit*), înțelegerea (*Verstehen*) sau discursul (*Rede*). Aceștia sunt „existențiali fundamentali", iar Heidegger le acordă paragrafe distincte în structura lucrării[71]. Mai identificăm pe acest palier al analizei alți trei existențiali, anume posibilitatea (*Möglichkeit*), proiectul (*Entwurf*) și sensul (*Sinn*) care, fiind întrucâtva subsumați existențialului înțelegerii, au un statut secundar.

Așadar, dacă am adopta o optică obiectivistă, am putea spune că sălășluirea-în a *Dasein*-ului poate fi sesizată din două perspective: pe de o parte, ea se specifică (se „manifestă", se

---

«Subjekt» der Seinsart, die wir als das besorgende Aufgehen in der nächst begegnenden Welt kennen."

[71] *Befindlichkeit* în §§ 29-30 și 40, *Verstehen* în §§ 31-33, *Rede* în § 34-35.

„ex-pune" sau se „exteriorizează") *ca, în* și *prin* cele trei moduri fundamentale de a fi în lume, ca sălășluire-în (în *Umwelt*, în *Mitwelt* și în *Selbstwelt*); pe de altă parte, constituția sa „lăuntrică" este structurată de trei existențiali (*Befindlichkeit, Verstehen* și *Rede*). Aceste structuri „interne" ale sălășluirii vor determina așadar fiecare dintre cele trei „paliere de experiență" ale *Dasein*-ului în lume. *Dasein*-ul este înțelegător atât în preocuparea ghidată de privirea ambiantă (*Umsicht*), cât și în grija-pentru-celălalt, ghidată de respect (*Rücksicht*), sau în raportarea la propria ființă, ghidată de transparență (*Durchsichtigkeit*), în sensul pierderii de sine sau în cel al găsirii și recuperării sinelui propriu. Tot așa, în fiecare dintre aceste dimensiuni ale existenței sale, *Dasein*-ul este determinat afectiv și discursiv. Cei trei existențiali fundamentali traversează – deopotrivă de originar – aceste „arii" sau „regiuni" fundamentale ale existenței *Dasein*-ului, regiuni care sunt, și ele, deopotrivă de originare. Situarea afectivă, înțelegerea și discursul străbat astfel *complet și omogen* integralitatea modurilor mundane de a fi ale *Dasein*-ului, fie că e vorba de *Umwelt*, de *Mitwelt* sau de *Selbstwelt*.

Astfel, nu doar *In-Sein* are o preeminență în cadrul arhitectonicii existențialilor, ci și structurile sale constitutive: situarea afectivă, înțelegerea și discursul. Din acest motiv structurile afectivității, înțelegerii și discursului vor fi numite (doar ele!) existențiali „fundamentali" și „originari", fiind determinați drept constituenți ai stării de deschidere (*Erschlossenheit*) a *Dasein*-ului.

Starea de deschidere este condiția de posibilitate a întâlnirii oricărei ființări intramundane, fie că e vorba de ustensilele la-îndemână, fie că e vorba de *Dasein*-ul celorlalți. Pentru ca un scaun sau o masă să ne poată apărea și să ne fie date, condiția ontologică de posibilitate este ca lumea să fie în prealabil deschisă, apoi este nevoie ca o „regiune ustensilică" să fie deschisă, o regiune mundană în care acest ustensil determinat (scaunul sau masa) să ne apară. Or, această deschidere a lumii ambiante și a regiunii preocupării în care suntem factic prinși (la birou, în sala de curs, în camera de lucru) este

simultan dispusă afectiv, înțelegătoare și situată în orizontul discursului (care nu se confundă cu proferarea verbală). Tot așa, pentru a putea să întâlnești pe cineva în mod concret, fie în forma colaborării sau a făptuirii împreună, a schimbului sau a comerțului, a învecinării, a înrudirii sau a trăirii-laolaltă, trebuie ca *Dasein*-ul laolaltă să fie deschis. Or, deschiderea spațiului „inter-subiectiv" este, iarăși, simultan comprehensivă, afectată și discursivă. Același lucru este valabil și în privința polului „sinelui": *Dasein*-ul nu se poate referi la sine (și la existența sa ca atare) fără ca sinele să fie prealabil deschis (fie ca evitare fie ca găsire a sinelui) sub chipul situării afective, a înțelegerii și a discursului[72].

I) *Befindlichkeit* și fenomenologia afectivității

Următorul existențial determinat ca atare de Heidegger este situarea afectivă (*Befindlichkeit*). Cu această problemă, intrăm în teritoriul fenomenologiei afectivității. Înainte de a descrie specificitatea tratării heideggeriene a acestui existențial, să facem câteva observații de fond privind alonja filozofică a acestei teme.

În principiu, fenomenologia vieții emoționale are sarcina de a clarifica natura și structura dispozițiilor afective, înțelese ca dimensiuni esențiale ale existenței umane. Existența umană este înțeleasă într-un mod integrator, anume nu doar în obiectivitatea subzistenței sale și în claritatea raționalității sale, ci și în ceea ce – în om – este afect, dispoziție, pasiune, sentiment. Trebuie spus că tema afectivității nu s-a bucurat în istoria filozofiei de o „cale regală". De cele mai multe ori, acest subiect a fost împins – desigur implicit – într-o periferie a gândirii, fiind considerat de rangul doi, aspect accidental, incomparabil ca demnitate teoretică cu temele solare ale raționalității. Binomul rațiune-pasiune (emoție) s-a bucurat mai întotdeauna de grila hermeneutică „stăpân-sclav": rațiunea

---

72 *SuZ*, p. 137: „Sie [Befindlichkeit] ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz [...]"

trebuie să stăpânească pasiunea, să o domine, în vederea acelui ideal al *eliberării* de sub jugul pasiunilor[73]. *Apatheia* socratică, platonică și stoică a rămas în mare măsură norma pentru înțelegerea esenței sentimentelor și pentru rolul care li s-a acordat acestora în istoria raționalistă a filozofiei europene. Conform acestei istorii, ceea ce este esențial în om e luciditatea sa, lumina acestei lucidități, claritatea solară a acestei raționalități, și în cele din urmă ontologia pe care această raționalitate o poate fonda. Afectivul este doar o dimensiune a umbrei, sau cel puțin a penumbrei, clarobscur a ceea ce scapă de sub controlul inteligibilului. Afectele au fost de aceea gândite preponderent din perspectiva raționalității, ca o contra-parte negativă a acesteia, afectivitatea fiind astfel „aruncată" în teritoriul periculos al „iraționalului". Tot ce cade în afara acestei raționalități – fenomene legate de corporalitatea umană sau de afecte – este, ca într-o schemă psihanalitică, reprimat și exclus în afara „cetății sensului". Însă, conform aceleiași scheme, tot ceea ce este reprimat sfârșește prin a reveni, răbufnind, la suprafață, și poate nu e întâmplător că epoca în care trăim exaltă și exultă la ceea ce raționalitatea a reprimat în mod tradițional: corpul și afectele.

Fenomenologia a redescoperit dimensiunea fundamentală a afectivității și i-a restituit importanța sa mascată de accentele raționaliste ale filozofiei tradiționale. Nu doar Husserl, Scheler și Heidegger, ci și, după ei, Sartre, Michel Henry sau Levinas au descris existența umană ca existență afectată, situată într-un câmp afectiv, determinată de dispozițiile afective.

---

[73] Pentru reperele evoluției problemei, pot fi consultate următoarele articole de enciclopedie: „Emotions" și „Philosophy of emotions" (Robert C. SOLOMON), în *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, pp. 281-290; „Affection" și „Affectivité" (F. BRÉMONDY), în *Encyclopédie philosophique universelle*, sous la direction d'André JACOB, PUF, *II Les Notions Philosophiques*, tome 1, pp. 49-50; „Emotion" (A. BERTRAND, P. FRAISSE, R. ROCHLITZ), în *ibid*. pp. 772-774; „Affekt" (J. LANZ), în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hgg. von Joachim RITTER und Karlfried GRÜNDER, Schwabe & Co. Verlag, Basel/Stuttgart, Band. 1, coll. 89-99.

Ce ar trebui să fie însă o fenomenologie a afectivității și cum ar trebui să procedeze ea în urmărirea temei sale? Există oare un cadru conceptual general în care diversele compartimente ale unei astfel de fenomenologii – diversele afecte – să fie dispuse, situate unele în raport cu altele, într-o ordine și eventual într-o ierarhie anume? Sau, mai degrabă, ar trebui oare ca fiecare dispoziție afectivă să fie tratată *în ea însăși, pentru sine însăși* și *pornind de la ea însăși*, descoperindu-i-se structura și deschiderea sau aria sa de efectivitate, urmând ca „harta" afectelor să se completeze pe măsură ce analiza înaintează? Sunt afectele „stări ale conștiinței"? Pot fi ele considerate „acte"? Li se poate atribui lor o intenționalitate? Ideea de conștiință poate fi astfel lărgită încât să poată cuprinde dimensiuni non-reflexive, pre-teoretice, para-raționale și para-noetice? În ce constă diferența dintre afecte, dispoziții, emoții, sentimente sau simțăminte? Care este perspectiva în care trebuie să ne situăm pentru a cunoaște mai bine emoțiile: cea epistemologică, cea axiologică, cea etică, cea estetică sau cea ontologică? În raport cu care dintre aceste perspective afectivitatea își dezvăluie sensul autentic?

Întrebările acestea nu își pot găsi un răspuns simplu. Oricum, dispoziții afective „pozitive" precum bucuria, plăcerea, uimirea, entuziasmul sau iubirea, dar și cele „negative" precum indispoziția, enervarea, furia, resentimentul, mânia, invidia sau ura pot intra sub lupa atentă a fenomenologiei. Există și alte dispoziții, care nu se lasă situate în dihotomia strictă a acestor clase: frica, angoasa, teama, tristețea, melancolia, reveria, rușinea, mila, pudoarea, plictisul.

După cum o arată Algis Mikunas, Husserl se referă în mod pasager la sfera afectelor[74]. În atitudinea naturală, eu simt, percep, vreau sau judec nu doar niște lucruri indiferente, ci

---

[74] Algis MICKUNAS, „Emotion", în L. EMBREE *et alii* (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, 1987, pp. 171-177. Foarte util pentru acest subiect este volumul 7/1999 al revistei *Alter – Émotion et affectivité*. O bibliografie generală asupra temei emoției poate fi găsită în acest volum la pp. 235-240.

și unele care au o conotație afectivă: ele sunt plăcute sau neplăcute, agreabile sau dezagreabile. Structura sesizării lor este intențională: spre exemplu ceea ce bucură este intenționat în „faptul de a se bucura de". Husserl admite și existența unor emoții non-intenționale, precum plăcerea sau durerea. Nivelul afectiv sau emoțional este fondat pe percepție, reprezentare, memorie, imaginație.

Scheler, la rândul său, grupează afectele după palierul în care ele se produc și după felul în care ele sunt deschise către valoare și valorizare: el distinge între „sentimente fizice" (precum senzația de agreabil-dezagreabil căreia îi corespunde sentimentul de plăcere sau durere), „sentimente vitale" (sănătatea sau bucuria de a fi viguros sau puternic, slăbiciunea somatică și afectul precar corespondent), „sentimente psihice" (care se referă la obiecte înconjurătoare, la ceilalți și pot fi trăite prin simpatie) și „sentimente spirituale" (care sunt legate de valori spirituale, estetice sau religioase, etice sau artistice). Emoțiile pe care opera de artă le suscită se vor bucura de un interes masiv în cadrul esteticii fenomenologice.

După Heidegger, problematica afectivității este foarte prezentă în fenomenologia franceză: bunăoară în opera lui Sartre sau a lui Levinas; acesta din urmă vorbește despre o „afectivitate fără intenționalitate" prin care alteritatea celuilalt om ni se dă ca sarcină. La rândul său, Michel Henry consideră că viața în esența sa este afectivitate ca auto-afectare radical imanentă a *ego*-ului, iar Jean-Luc Marion angajează în *Le phenomène érotique* un topos ce depinde în cea mai mare măsură de lămurirea vieții afective: iubirea.

Revenind la Heidegger, prima și cea mai firească întrebare care se poate pune este următoarea: care anume este aportul specific heideggerian în discuția privitoare la afectivitate? Un prim răspuns: dacă până aici afectivitatea – emoțiile, sentimentele, dispozițiile afective – a fost investigată dintr-o perspectivă psihologică, epistemologică, axiologică sau etică, Heidegger este cel care comută discuția la un nivel ontologic

și conferă afectivității o statură transcendental-apriorică[75]. Ce înseamnă acest lucru? Dacă ontologia vizează ceea ce este esențial, constant, stabil și persistent în ființarea investigată, cum anume se poate acorda o demnitate ontologică tocmai afectivității, prototipul însuși al instabilității? Însă Heidegger nu este interesat în a trasa o hartă, completă sau nu, a diverselor afecte și nici în a analiza fenomenologic diversele sentimente pe care o viață umană le poate cunoaște. Dimpotrivă, el e interesat de însăși condiția ontologică de posibilitate a afectivității în general, iar aceasta, în măsura în care afectivitatea, înțeleasă în sens fundamental, poate deschide un sens integrator al existenței umane. Așadar, dacă până atunci afectivitatea constituia obiectul unei fenomenologii regionale, a unei dimensiuni determinate a existenței umane, Heidegger îi conferă, mai ales prin tema angoasei, o centralitate pe care nu o mai avusese până atunci și o capacitate intrinsecă de a deschide totalitatea ființei umane. Problema totalității este așadar de o importanță distinctă în înțelegerea heideggeriană a afectivității. Afectivitatea face parte din structura de ființă a *Dasein*-ului, ea este constitutivă în mod esențial acestei ființări și deschide în mod integral ființa acestuia.

---

[75] În urma cercetării genealogice a profesorului Kisiel, putem afla că termenul de *Befindlichkeit* apare pentru prima dată, deși doar în trecere, în cursul de iarnă din 1919-1920 (*Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58) pentru a numi caracterul *situat* al vieții, anume pentru a exprima modul în care mă aflu (*mich befinden*) pe mine însumi ca viață factică. *Befindlichkeit* apare mult mai elaborat și își capătă un sens mai precis în cursul de vară din 1924 (*Grunbegriffe der aristotelischen Philosophie*, GA 18) traducând conceptul aristotelic de διαθέσις care e forjat în cartea a V-a a *Eticii nicomahice* și are o legătură strânsă cu lexicul pasiunilor. Kisiel pune în legătură apariția acestui concept în evoluția tânărului Heidegger cu preocupările sale de fenomenologie a religiei, și anume cu textele lui Schleiermacher și ale lui Reinach. În *Sein und Zeit*, Heidegger aduce în discuție cartea a 2-a a *Retoricii*, precum și texte din Augustin, Pascal și Scheler. Cf. Theodore KISIEL, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, University of California Press, London, 1993, p. 492.

înaintea unei psihologii a dispozițiilor afective – în care afectele și sentimentele sunt subsumate tematic fenomenelor psihice, constituind a treia clasă a acestora, după reprezentare și voință[76] – ele trebuie investigate în elocvența și deschiderea lor ontologică primordială. Însă ceea ce contează nu este în primul rând cutare sau cutare afect, ci *faptul de a fi* afectat ca atare, în condiția sa de posibilitate[77].

„Situare afectivă" și „dispoziție afectivă". Cele două concepte prin care Heidegger structurează discuția privitoare la afectivitate sunt *Befindlichkeit* (situarea afectivă) și *Stimmung* (dispoziția afectivă). Această dualitate conceptuală reflectă dublul versant al afectivității: atât ontologic, cât și ontic. Situarea afectivă (*Befindlichkeit*) este termenul ontologic pentru ceea ce, în sens ontic, este dispoziția afectivă (*Stimmung*). Astfel, doar *Befindlichkeit* se bucură de statutul privilegiat de *Existenzial*. Totuși, raportul conceptual dintre situarea afectivă (*Befindlichkeit*) și dispoziția afectivă (*Stimmung*) comportă uneori o anumită ambiguitate, sau cel puțin el nu e întotdeauna univoc determinat. Heidegger pune uneori o simplă egalitate între cele două concepte, scriind *„Befindlichkeit (Stimmung)"*, ca și cum clivajul de sens dintre ontic și ontologic nu ar ridica nici o problemă[78]. Cei doi termeni par astfel că acoperă cam aceeași arie fenomenală. Spre exemplu,

---

[76] *SuZ*, p. 139.

[77] Pentru problema afectivității la Heidegger, cf. Michel HAAR, *Cântul Pământului. Heidegger și temeiurile istoriei ființei*, trad. rom. Irina Petraș, Apostrof, 1998, pp. 53-70; Michel HAAR, *Heidegger și esența omului*, trad. rom. Laura Pamfil, Humanitas, 2003, pp. 92-105; Gabriel LIICEANU, *Excurs asupra câtorva termeni heideggerieni*, în Martin HEIDEGGER, *Ființă și timp*, *op.cit.*, pp. 602-604 și 609-611; Michel HENRY, *Essence de la manifestation*, *op.cit*, § 65 „Le pouvoir de révélation de l'affectivité chez Heidegger", pp. 735-757; Harita VALAVANITIS-WYBRANDS, *Stimmung* et passivité", în *Exercices de la patience – Heidegger*, pp. 36-47; Jean-Pierre CHARCOSSET, „ «Y». Notes sur la *Stimmung*", în *Exercices de la patience – Heidegger*, pp. 49-63.

[78] Cf., de exemplu, *SuZ*, pp. 162, 251, 270.

despre frică se spune deopotrivă că este, ca *Stimmung*, un *mod* al situării afective (*ein Modus der Befindlichkeit*), dar și o situare afectivă ca atare (*die Furcht als Befindlichkeit; die Befindlichkeit der Furcht*). Angoasa la rândul ei e numită de cele mai multe ori „situare afectivă" (*Befindlichkeit*), însă există o ocurență în care este numită „mod al situării afective"[79], precum și patru ocurențe[80] în care este numită *Stimmung*, o dispoziție afectivă. În plus, mai apar și termenii compuși de *Grundbefindlichkeit* și de *Grundstimmung*. În *Ființă și timp*, doar angoasa este considerată *Grundbefindlichkeit* (situare afectivă fundamentală)[81]. Termenul de „dispoziție afectivă fundamentală" (*Grundstimmung*) apare doar o singură dată, pentru a localiza „bucuria deplină" (*die gerüstete Freude*)[82] ce își face apariția odată cu angoasa, în fața putinței de a fi a individualizării. Aceste precizări nu sunt nici inutile și nici de o prețiozitate filologică pedantă[83], deoarece doar lexicul pe care Heidegger îl utilizează pentru a descrie aceste fenomene poate să ne lămurească dacă și în ce măsură el propune o ierarhizare implicită sau o stratificare în câmpul afectivității. Să amintim de altfel că în *Die Grundbegriffe der Metaphysik*[84] va fi adusă în discuție o altă *Grundstimmung*, o altă dispoziție afectivă fundamentală, anume plictisul profund[85].

Totuși, prezumtiva identitate dintre *Befindlichkeit* și *Stimmung* nu se poate susține până la capăt, un afect fiind con-

---

[79] *SuZ*, p. 187.

[80] *SuZ*, p. 344.

[81] *SuZ*, pp. 140, 182, 184, 188-190, 251, 266, 276, 342.

[82] *SuZ*, p. 310.

[83] În „Ce este metafizica?" găsim însă și o ocurență surprinzătoare: *Die Befindlichkeit der Stimmung*, situarea afectivă a dispoziției, tradusă însă ca: „faptul de a ne afla într-o dispoziție afectivă", cf. Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, traducere și note introductive de Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Editura Politică, 1988, p. 40.

[84] Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, GA 29/30, Vittorio Klosterman, 1983.

[85] Vezi pentru aceasta articolul nostru „Fenomenologia dispozițiilor afective: Heidegger despre plictis", în *Revista de Filosofie*, Tomul LI, nos. 5-6 / 2004, pp. 653-671.

considerat o „situare afectivă" (*Befindlichkeit*) când în joc este mai ales deschiderea și relevanța sa *ontologică*, în timp ce *Stimmung* (dispoziția afectivă) indică faptul că miza sau bătaia sa este cu precădere ontică. *Befindlichkeit* este, în mod strict, o structură fundamentală a constituției de ființă a *Dasein*-ului numind afectivitatea sa generică o structură existențială ce are o preeminență și precedență apriorică față de posibilele sale concretizări ontice, adică posibilele *Stimmungen* concrete. *Befindlichkeit*, ca structură ontologic-transcendentală, ar fi deci cadrul și condiția de posibilitate atât a bucuriei cât și a tristeții, atât a fricii, spaimei sau groazei, cât și a curajului și a neînfricării, atât a angoasei cât și a plictisului, dezgustului, resentimentului, frustrării sau „silei de a trăi". Acestea toate, ca *Stimmungen*, sunt moduri ale situării afective (adică ale lui *Befindlichkeit*), particularizări ale sale. Trebuie accentuat deci că, pentru Heidegger, situarea afectivă nu se manifestă cu adevărat *decât* ca o dispoziție afectivă concretă, că structura ontologică se concretizează constant ca fenomen ontic, că aprioricul se „materializează" și se concretizează. Astfel, nu trebuie să înțelegem raportul dintre *Befindlichkeit* și *Stimmung*, dintre ontologic și ontic, într-un mod strict dualist, ca dihotomie idealistă, însă nici nu trebuie să le confundăm, să le amestecăm și să ratăm specificul de sens al fiecăruia. Pentru Heidegger, fenomenele concrete trebuie înțelese în condiția lor *ontologică* de posibilitate. Însă, în același timp, structurile ontologice – pentru a nu fi niște simple constructe speculative – sunt ceea ce sunt doar prin actualizările, legitimările, adeveririle și atestările lor concret-fenomenale. Oricum, după *Ființă și timp*, Heidegger va renunța treptat la folosirea termenului de *Befindlichkeit*, deoarece el păstrează, prin acest „a se găsi", o marcă prea pronunțat subiectivistă[86].

În ce sens, așadar, o *Stimmung* – dispoziție afectivă – poate fi denumită fundamentală, fie ca *Grundbefindlichkeit* (situare afectivă fundamentală), fie ca *Grundstimmung* (dispoziție afec-

86 Cf. Michel HAAR, *Cântul pământului, op.cit.*, p. 58.

tivă fundamentală)? Răspunsul implicit al lui Heidegger este acela că anumite afecte (precum angoasa, bucuria sau plictisul) deschid integralitatea ființei *Dasein*-ului. Ele sunt fundamentale tocmai prin această deschidere întru integralitate. În primul rând, situarea afectivă deschide *Dasein*-ul în integralitatea sa în starea sa de aruncare (*Geworfenheit*), deschizându-i acestuia purul fapt „că el este" (*das Daß*) al facticității sale. *Că el este* într-un fel sau altul, frumos sau urât, inteligent sau nătâng, abil sau netot, *Dasein*-ul o „află" *doar* prin dispoziția afectivă: el o „simte". Acest „a afla" nu e desigur de ordinul cunoașterii sau al înțelegerii: „Facticitatea lui «că el este», spune Heidegger, nu poate fi aflată niciodată printr-o intuiție (*Anschauen*)"[87]. Însă prin dispozițiile afective *Dasein*-ul „este deschis lui însuși *înaintea* oricărei cunoașteri" și este deschis *mult mai mult* decât îl poate deschide orice formă de cunoaștere[88]. În plus, situarea afectivă nu e ceva subiectiv, nu e o stare sufletească sau o stare interioară, o dimensiune a psihismului uman. Ea este prealabilă acestora. Și doar pentru că ea, ontologic, constituie faptul-de-a-fi-în-lume, pot „stările interioare" ca atare să fie identificabile într-un discurs specializat, psihologic sau de altă natură. Situarea afectivă „nu vine nici «din afară», nici «dinăuntru», ci, ca mod al faptului-de-a-fi-în-lume, ea se desprinde și se înalță"[89] din însuși acest fapt-de-a-fi-în-lume. Această deschidere către starea de aruncare și către faptul-de-a-fi-în-lume ca întreg constituie prima preeminență pe care o capătă situarea afectivă sau afectivitatea generică în analitica existențial-ontologică a lui Heidegger.

Frică și angoasă. Două sunt dispozițiile afective pe care Heidegger le analizează în *Ființă și timp*: frica (în § 30) și angoasa (în § 40). Primul afect analizat este frica. O întrebare perfect legitimă ar fi următoarea: de ce a ales Heidegger să discute

---

[87] *SuZ*, p. 135.
[88] *SuZ*, p. 136.
[89] *SuZ*, p. 136.

frica și nu altă dispoziție afectivă? De ce nu bucuria, iubirea, entuziasmul sau uimirea? De ce nu rușinea, pudoarea, panica sau resentimentul? De ce nu nostalgia sau melancolia? Ce preeminență poate frica să revendice în raport cu alte sentimente și pe ce temei se poate baza alegerea ei și nu a altui afect? Nu comportă această alegere și o doză de arbitrar?

Evident, ceea ce îl interesează pe Heidegger să pună în evidență este de fapt structura *angoasei* și capacitatea *acesteia* de a revela integralitatea ființei *Dasein*-ului (fapt care își va demonstra deplina funcționalitate în cazul analizei morții). Însă, pentru a putea să o clarifice în mod adecvat, Heidegger preferă să atace în prealabil și razant un afect învecinat, înrudit și mai ușor de descris, anume frica. Frica apare în *Ființă și timp* doar pentru a pregăti terenul, prin contrast, pe care să fie posibilă o mai clară și mai pregnantă expunere a structurii și forței existențial-ontologice a angoasei. Angoasa, la rândul ei, este aleasă tocmai pentru că ea constituie o „experiență" în care *Dasein*-ului îi este dată „în sensibilitate" integralitatea ființei sale. Iar acest mod de „donație" este, în sfârșit, singurul mod prin care poate fi atestată, legitimată și întemeiată pe un sol fenomenal cert însăși această idee a integralității în posibilitatea sa.

Există câtiva parametri conceptuali care intervin atât în analiza fricii cât și în cea a angoasei. Pe de o parte, este vorba de modul de apariție al fiecărui afect în parte, de acel ceva *în fața căruia* apare respectivul afect (*das Wovor*) și de acel ceva *pentru care* se afectează respectivul afect (*das Worum*). Aceste momente structurale ale afectului ca atare își modifică sensul în funcție de *determinarea* sau *indeterminarea* care le e proprie. Frica este un afect care se naște în fața a ceva determinat, o ființare amenințătoare dinăuntrul lumii, care se apropie amenințând, care amenință venind dintr-o direcție determinată și punând în pericol ceva determinat. Angoasa însă se naște în fața a ceva indeterminat și vizează, angoasând, ceva la fel de indeterminat: faptul de a fi în lume al *Dasein*-ului ca atare. Nu este vizat ceva concret, o ființare, ci o non-ființare, ceva radical diferit de orice ființare. „Intenționalitatea"

angoasei are așadar această particularitate de a nu viza nimic determinat. Un alt parametru ține de puterea de revelare a fiecărui afect în parte. Frica revelează acel ceva de care ne este frică, înfricoșătorul, care este doar o ființare intramundană ce nu poate revendica decât un statut *ontic* (camionul care se apropie, cutremurul care se declanșează, acel om care mă amenință). Angoasa însă, venind de „nicăieri și niciunde", fiind totuși într-un mod irespirabil „peste tot", își exercită puterea de revelare în privința mundaneității lumii și a faptului-de-a-fi-în-lume ca atare. În sfârșit, un alt parametru ține de deschiderea către autenticitatea, respectiv neautenticitatea *Dasein*-ului: frica e un afect neautentic, în timp ce angoasa este marca autenticității ca atare. Toți acești parametri dual structurați își vor face foarte clar apariția în contextul problemei morții[90].

II) Înțelegerea și existențialii subordonați ei: posibilitatea, proiectul și sensul

Heidegger nu definește înțelegerea prin cunoaștere, prin știință, prin intelecție sau cogniție. În acest sens, el o rupe nu doar cu imperialismul teoriei cunoașterii din filozofia modernă, ci și cu intelectualismul întregii tradiții reflexive europene care a fost pe întreg parcursul său vertebrată de firul

---

[90] Vedem deci că fenomenologia heideggeriană a afectelor se mișcă în *Sein und Zeit* într-un dualism poate prea frust. Unul e ontic, altul e ontologic, unul e existențiel, altul e existențial, unul e determinat, altul e indeterminat, unul e neautentic altul e autentic etc. Acest schematism poate prea rigid l-a făcut pe Heidegger să încerce să ofere o imagine ceva mai flexibilă și mai bogată, mai modulată, a vieții afective, prin introducerea – câțiva ani mai târziu, în GA 29/30 – a amplelor analize ale plictisului. Apelând doar la binomul frică-angoasă, trecerea însăși de la neautenticitate la autenticitate, de la ontic la ontologic, de la existențiel la existențial se face poate prea brusc, un salt pentru care nu se oferă nici un „suport": nu există un „pod" între cele două versante ale existenței care sunt despărțite de un abis; nu există o intermediere între cele două afecte și între cele două paliere ale existenței umane. Plictisul pare că asumă tocmai acest rol.

director *noetic* al filozofiei grecești. Într-adevăr, filozofia greacă a situat intelectul (νοῦς) în partea cea mai nobilă și mai elevată a sufletului, iar lumina cunoașterii i-a rămas un principiu indiscutabil[91]. Erau astfel prefigurate raporturile dintre o facultate cunoscătoare și sursele sale legitime, dintre modalitățile de cunoaștere și obiectele de cunoscut, dintre adevăr și fals, dintre validitatea cunoașterii și felurile posibile de întemeiere ale acesteia. Heidegger are însă îndrăzneala de a pune sub semnul întrebării întreaga problematică a cunoașterii, afirmând că orice problematică epistemologică trebuie recondusă la sursa sa existențial-ontologică, pe care el o situează conceptual în perimetrul existențialului *Verstehen*. Problema cunoașterii revine, ce-i drept, în repetate rânduri în *Sein und Zeit*, însă de fiecare dată Heidegger o aduce în discuție pentru a demonstra caracterul ei derivat[92].

În mod surprinzător (cel puțin pentru un lector ancorat în modul tradițional de a recepta această problemă), Heidegger va defini înțelegerea prin putință și posibil. El va deschide astfel problema înțelegerii către tematica putinței-de-a-fi (*Seinkönnen*) și a ideii de posibilitate (*Möglichkeit*), concepte ce vor avea un rol fundamental în interpretarea faptului de a fi întru moarte. Într-adevăr, aceste concepte au o importanță majoră în sintaxa problematicii noastre, deoarece la tot pasul fenomenul morții va fi definit sau circumscris prin ideile de putință-de-a-fi și de posibilitate. Să lămurim așadar acest nucleu conceptual.

Heidegger spune că până și în sens uzual „a înțelege ceva" e sinonim cu „a putea ceva" (*etwas können*). În consecință, „a

[91] Cf., în acest sens, lucrarea lui Ștefan VIANU, *Metafizica spiritului de la Aristotel la Hegel*, Humanitas, 2005.

[92] Vezi bunăoară paragraful 13 din *Ființă și timp*: „Exemplificarea faptului-de-a-sălășlui-în pornind de la un mod derivat: cunoașterea lumii". În privința acestei discuții, poate fi consultat articolul lui Rainer SCHUBERT, *Zum Problem der Erkenntnis in Heideggers „Sein und Zeit"*, în *Studia Phænomenologica* IV (2004), pp. 173-188. Autorul asumă în acest articol o poziție epistemologică, criticând „lipsa" unei probleme a cunoașterii în *Ființă și timp*.

înțelege", luat în sens ontologic, va fi determinat prin putere și putință. Astfel, Heidegger afirmă: „Ceea ce, în înțelegerea ca existențial, stă [*Dasein*-ului, n.n.] în putință (*das im Verstehen als Existenzial Gekonnte ist*) nu este un ce (*Was*) [poate el să facă, n.n.], ci faptul-de-a-fi ca fapt-de-a-exista (*das Sein als Existieren*)"[93]. Acest *das Gekonnte* (ceea ce ne stă în putință) – ființa proprie, existența – este așadar determinant pentru sensul ontologic al înțelegerii, care va fi determinat ca putință-*de-a-fi* (*Sein-können*). Înțelegerea nu este deci o „facultate" a *Dasein*-ului, așa cum era intelectul sau rațiunea pentru subiectul tradițional. Înțelegerea nu este nici măcar o „trăsătură" sau o „caracteristică" a omului, ceva ce i-ar fi atribuit acestuia în mod esențial, precum în definiția grecească a lui ζῷον λόγον ἔχον, ca viețuitoare dotată cu λόγος, cu rațiune. Heidegger spune textual: „Felul de a fi al *Dasein*-ului ca putință-de-a-fi rezidă existențial în înțelegere."[94] Este cert deci că „putința-de-a-fi" (*Sein-können*) este un „fel de a fi" (*Seinsart*) al *Dasein*-ului, iar înțelegerea este modul în care *Dasein*-ul există întru propriile sale putințe de a fi, proiectându-se întru posibilități.

Heidegger determină în repetate rânduri putința-de-a-fi (*Seinkönnen*) ca una *existențielă*[95], *ontică*, *factică*[96]. *Seinkönnen* nu este așadar un existențial, ci este un fel de a fi *ontic-existențiel* în care *Dasein*-ul trăiește factic, e o putință de a fi, în fiecare clipă a existenței sale, cutare sau cutare lucru, în cutare sau cutare loc, în cutare sau cutare fel. Înțelegerea, va adăuga apoi Heidegger, fiind un existențial, este *ființa* putinței-de-a-fi (*das Sein des Seinkönnens*), și ea este intim legată de ființa *Dasein*-ului în sensul de existență (*mit dem Sein des Daseins im Sinne der Existenz „ist"*)[97]. „Înțelegerea este ființa

---

[93] *SuZ*, p. 143, trad. parțial modificată.

[94] *SuZ*, p. 143: *Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können.*

[95] *SuZ*, pp. 122, 260, 280, 309, 317.

[96] *SuZ*, p. 280.

[97] *SuZ*, p. 144.

existențială (*das existenziale Sein*) a putinței proprii de a fi a *Dasein*-ului însuși."[98]

Existențialul înțelegerii va marca așadar întreaga deschidere a *Dasein*-ului către proiectivitate, ca aruncare către posibil, fiind determinat în sens temporal ca deschidere către viitor. Și tocmai această proiectivitate către posibil va fi numită de Heidegger *Existenz*: *Dasein*-ul este existență în primul rând ca ființă posibilă, ca ființă întru posibilități, ca ființă determinată de putința de a fi. Așa cum situarea afectivă deschide orizontul stării de aruncare, orizontul de sens al lui „deja", al „trecutului" pe care îl purtăm clipă de clipă „în spate" și care se sedimentează constant în străfundurile ființei noastre, tot așa înțelegerea deschide registrul ontologic al existenței, al faptului-de-a-fi-înaintea-sa (*Sich-vorweg*), al îndreptării către, al viitorului. Așadar, câte un existențial al *Dasein*-ului va fi cuplat cu câte un registru ontologic determinat al ființei acestei ființări, registru pe care îl va revela: *Befindlichkeit* corespunde lui *Geworfenheit*, pe care o deschide; *Verstehen* corespunde lui *Existenz* pe care, deopotrivă, îl deschide.

Însă „între" *Verstehen* (ca existential fundamental) și *Seinkönnen* (ca fel de a fi factic-existențiel), între nivelul ontologic și cel ontic, Heidegger va mai plasa și alte structuri intermediare, reciproc articulate: este vorba de posibilitate (*Möglichkeit*), de proiect (*Entwurf*) și de sens (*Sinn*), structuri pe care Heidegger le va urca la rangul de existențial. În afara acestora, Heidegger va aduce în discuție și alte concepte care, deși nu au un statut explicit de *Existenzial*, vor juca un rol hotărâtor în determinarea funcționarii înțelegerii în viața factică: este vorba de conceptele de *Vor-Struktur*, de *Als-Struktur* sau de *Sicht*, pe care le vom întâlni de-a lungul analizei care urmează. Prin intermediul acestor structuri, Heidegger va arăta cum anume existențialul înțelegerii articulează câmpul posibilităților concrete deschise de putința-de-a-fi factică a *Dasein*-ului.

---

[98] *Ibidem.*

***Posibilitatea* (Möglichkeit).** „*Dasein*-ul – afirmă Heidegger – este de fiecare dată ceea ce el poate să fie (*was es sein kann*) și felul în care el este posibilitatea sa (*wie es seine Möglichkeit ist*)"[99]. *Dasein*-ul este în mod existențial *Möglichsein*. Posibilitatea (*Möglichkeit*) este astfel determinată drept existențial, având un statut ontologic. Mai mult, Heidegger va afirma în termeni radicali că posibilitatea este „determinarea ontologică pozitivă cea mai originară și ultimă" (*die ursprünglichste und letzte positive ontologische Bestimmtheit*) a *Dasein*-ului. Astfel, orice putință-de-a-fi existențiel-ontică are drept condiție existențial-ontologică de posibilitate tocmai Posibilitatea[100]. *Dasein*-ul este în mod primordial ființă-posibilă (*Möglichsein*) și doar datorită acestui „fapt" ontologic poate el avea „la dispoziție", ca putință facțică de a fi, diverse posibilități concrete: pe unele le actualizează, pe altele le lasă în urmă, la altele renunță pur și simplu[101]. Astfel obținem următoarea structură ierarhică:

Verstehen	Înțelegerea ca existențial fundamental
Möglichkeit	Posibilitatea ca existențial subordonat înțelegerii
Seinkönnen	Putința-de-a-fi ca „fel de a fi" (*Seinsart*) existențiel al *Dasein*-ului
Möglichkeiten	Posibilitățile concrete între care alege *Dasein*-ul în viața sa facțică

---

[99] *SuZ*, p. 143: „Das wesenhafte Möglichsein des Daseins betrifft die charakterisierten Weisen des Besorgens der «Welt», der Fürsorge für die anderen und in all dem und immer schon das Seinkönnen zu ihm selbst, umwillen seiner."

[100] De exemplu, faptul-de-a-fi-întreg (*Ganzsein*) este o putință-de-a-fi existențielă care are, ca *Bedingung der Möglichkeit*, structura grijii. Cf. *SuZ*, p. 317.

[101] *SuZ*, p. 144: „Das Dasein ist als wesenhaft befindliches je schon in bestimmte Möglichkeiten hineingeraten, als Seinkönnen, das es *ist*, hat es solche vorbeigehen lassen, es begibt sich ständig der Möglichkeiten seines Seins, ergreift sie und vergreift sich."

Așadar, putem identifica mai multe sensuri ale termenului de posibilitate, între care unele se vor referi la ființa *Dasein*-ului. De exemplu, când va fi vorba de cutare sau cutare posibilitate concretă, referința va fi la nivelul al patrulea din schema de mai sus; în schimb, când va vorbi de posibilitate drept constituent esențial al ființei *Dasein*-ului, Heidegger se va referi, în mod evident, la nivelul al doilea[102]. Astfel, vom întâlni expresia „posibilitate existențielă" (*existenzielle Möglichkeit*), dar și expresia „posibilitate existențială" (*existenziale Möglichkeit*); de asemenea, vom întâlni atât conceptul de „posibilitate ontică" (*ontische Möglichkeit*), cât și conceptul de „posibilitate ontologică" (*ontologische Möglichkeit*). Să încercăm să lămurim raportul dintre ele.

Începând cu posibilitățile existențiele, putem spune că aceste posibilități sunt posibilitățile care îi sunt date efectiv *Dasein*-ului în orizontul factic al putinței-sale-de-a-fi (*Seinkönnen*). Sunt posibilități pe care *Dasein*-ul ca atare le poate „trăi": el poate fi în mod efectiv aceste posibilități. De aceea ele sunt existențiele sau ontice. De exemplu, Heidegger spune că *Dasein*-ul este liber pentru posibilitățile sale *existențiele* autentice[103]. Tot așa, voința-de-a-avea-conștiință (*Gewissen-haben-wollen*) este determinată ca „posibilitate existențielă" a *Dasein*-ului[104], dar tot astfel este înțeleasă și posibilitatea existențielă de a fi „bun", care la rândul ei se întemeiază pe voința-de-a-avea-conștiință[105]. Apoi, faptul-de-a-fi-vinovat (*Schuldigsein*) este determinat ca „posibilitate existențielă" de a fi vinovat în mod autentic sau neautentic[106].

---

[102] Trebuie să reținem că în această direcție – a lui *Verstehen, Möglichkeit* și *Seinkönnen* – va fi determinat conceptul de „existență", în sensul riguros de proiectivitate viitorială.

[103] *SuZ*, p. 193: *Freisein für eigentliche existenzielle Möglichkeiten*. Cf. și p. 285: „Nimicnicitatea [...] aparține *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-liber pentru posibilitățile sale existențiele."

[104] *SuZ*, p. 234.

[105] *SuZ*, p. 288: „Astfel, voința-de-a-avea-conștiință devine asumarea acelei absențe esențiale a conștiinței, doar înlăuntrul acestei absențe subzistând posibilitatea existențielă de a fi bun."

[106] *SuZ*, p. 306.

Starea de hotărâre (*Entschlossenheit*) este și ea, după cum o arată titlul paragrafului 54, o posibilitate existențielă a *Dasein*-ului[107], sau cel puțin acest fenomen al hotărârii este *atestat* în posibilitatea sa existențielă[108]. Chiar și legătura dintre *Vorlaufen* și *Entschlossenheit*, ca putință autentică de a fi întreg (*eigentliche Ganzseinkönnen*) a *Dasein*-ului, este considerată o posibilitate existențielă a acestei ființări[109]. Tot ca „posibilitate existențielă" a *Dasein*-ului va fi determinată și deschiderea și sesizarea istoriei[110]. De altfel, Heidegger va plasa sub jurisdicția antropologiei filozofice lămurirea filozofică a posibilităților „existențiele" ale *Dasein*-ului; ontologia *Dasein*-ului însă are de-a face doar cu structura existențială a acestor posibilități existențiele[111].

Posibilitățile ontice ale *Dasein*-ului se suprapun întrucâtva peste posibilitățile existențiele. De exemplu, „cercetarea" este determinată ca „posibilitate ontică" a *Dasein*-ului[112]. Tot așa, și înțelegerea ființei (*Seinsverständnis*) este o posibilitate ontică[113]. Heidegger afirmă în mod explicit că posibilitățile ontice sunt moduri ale putinței-de-a-fi (*Weisen des Seinkönnens*)[114] și că aceste posibilități ontice trebuie să stea la baza interpretării ontologice, ca sol fenomenal pornind de la care aceasta se legitimează fenomenologic. Interpretarea ontologic-fenomenologică nu se limitează însă să descrie aceste posibilități ontice, ci le proiectează pe acestea „în direcția posibilității lor ontologice".

Ce sunt însă posibilitățile „existențiale"? Bunăoară, capacitatea de a ne înfricoșa (*Furchtsamkeit*) este determinată drept o „posibilitate existențială" a unei situări afective (*Befindlichkeit*) esențiale[115]. Se va vorbi apoi de comunicarea „posibilităților-

---

107 *SuZ*, p. 268.
108 *SuZ*, pp. 302, 305.
109 *SuZ*, p. 310.
110 *SuZ*, p. 376.
111 *SuZ*, p. 301.
112 *SuZ*, p. 19.
113 *SuZ*, p. 212.
114 *SuZ*, p. 312.
115 *SuZ*, p. 142.

lor existențiale" ale lui *Befindlichkeit* ca țel al discursului poetic[116]. Se va spune de asemenea că ascultarea (*Hören*) este o „posibilitate existențială" ce aparține discursului[117]. În sfârșit, se va spune că temeiul unitar al „posibilității existențiale" a grijii este temporalitatea[118], că „posibilitatea existențială" a lui *In-der-Welt-sein* este înrădăcinarea *Da-sein*-ului în temporalitate[119] și că „posibilitatea existențială" a căderii este un mod al temporalizării[120]. În toate aceste exemple, ideea de posibilitate existențială vizează stratul „vertical" al constituției *Dasein*-ului și raporturile de întemeiere ce sunt decelabile în cadrul acestei constituții de ființă. Posibilitățile existențiale nu sunt niște posibilități ce pot fi „efectuate", „realizate", ca atare, cum e cazul posibilităților *existențiele*, ci sunt niște structuri care funcționează în dinamica arhitectonicii constituției *Dasein*-ului. Cu alte cuvinte, ideea de posibilitate existențială corespunde ideii de „condiție existențial-ontologică de posibilitate" (*existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit*) a cutărei sau cutărei structuri existențiale. De exemplu, faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu (*Jemeinigkeit*) este determinat drept condiție de posibilitate a autenticității sau neautenticității[121], tot așa cum semnificativitatea (*Bedeutsamkeit*) este determinată drept condiție ontologică de posibilitate pentru ca *Dasein*-ul să poată deschide semnificațiile (*Bedeutungen*)[122], tot așa cum grija (*Sorge*) este determinată drept condiție existențială de posibilitate a „grijilor vieții" (*Lebenssorge*) sau a „implicării de sine" (*Hingabe*)[123], tot așa cum faptul de a fi vinovat (*Schuldigsein*) este determinat drept condiție ontologică de posibilitate pentru binele și răul morale[124],

---

[116] *SuZ*, p. 162.

[117] *SuZ*, p. 163. La p. 164 se va vorbi despre posibilitatea existențială a lui *Reden* și *Hören*.

[118] *SuZ*, p. 351.

[119] *SuZ*, p. 351.

[120] *SuZ*, p. 436.

[121] *SuZ*, p. 53.

[122] *SuZ*, p. 87.

[123] *SuZ*, p. 199.

[124] *SuZ*, p. 286.

sau cum temporalitatea (*Zeitlichkeit*) este înțeleasă drept condiție de posibilitate a mai multor momente ale faptului-de-a-fi-în-lume.

Întemeierea ontologică este așadar o punere în evidență a condițiilor de posibilitate. Trebuie însă menționat că sintagma „condiție de posibilitate" (*Bedingung der Möglichkeit*) apare în mai multe construcții conceptuale. De cele mai multe ori, ea apare necalificată, fără o determinare anumită. Alteori însă ea este calificată ca „apriorică"[125], „ontic-ontologică"[126], „ontică"[127], „de ordinul ființei"[128], „ontologică"[129], „existențial-ontologică"[130], „existențială"[131] sau „existențial-temporala"[132]. Diferențele de uzaj conceptual ale acestor construcții nu pot fi fixate însă în acest context, ele putând fi descifrate doar în cadrul unei cercetări separate, ce ar viza explicitarea conceptului heideggerian de posibil.

Să ne referim acum la ideea de „posibilitate ontologică"; aceasta ar trebui să corespundă conceptului de „posibilitate existențială". De altfel, Heidegger folosește la un moment dat construcția conceptuală „posibilitate existențial-ontologică", atunci când afirmă că unitatea orizontal-ecstatică a temporalității constituie posibilitatea existențial-ontologică a faptului-de-a-fi-în-lume[133]. Apoi, într-un alt fragment, Heidegger spune că pentru „posibilitatea ontologică a voinței" sunt constitutive o serie de momente structurale: deschiderea unui în-vederea-a-ceva (*Worumwillen*) ca fapt-de-a-fi-înaintea-sa

---

[125] *SuZ*, p. 11: „apriorische Bedingung der Möglichkeit".

[126] *SuZ*, p. 13: „ontisch-ontologische Bedingung der Möglichkeit".

[127] *SuZ*, pp. 38, 87: „ontische Bedingung der Möglichkeit".

[128] *SuZ*, p. 83: „seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit".

[129] *SuZ*, pp. 87, 226, 350: „ontologische Bedingung der Möglichkeit".

[130] *SuZ*, p. 193: „existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit".

[131] *SuZ*, pp. 199, 286, 339, 353: „existenziale Bedingung der Möglichkeit".

[132] *SuZ*, pp. 347, 360, 365: „existenzial-zeitliche Bedingung der Möglichkeit".

[133] *SuZ*, p. 366.

(*Sich-vorweg-sein*), deschiderea lucrului de care ne putem preocupa sau proiectarea de sine a *Dasein*-ului. Aceste momente structurale constituie posibilitatea ontologică a voinței în sensul că în arhitectonica constituției de ființă a *Dasein*-ului ele determină constituirea voinței ca atare, fiind la fundamentul ei.

Pe de altă parte, termenul de posibilitate nu este rezervat exclusiv *Dasein*-ului. Se va vorbi despre posibilități și în ceea ce privește ființarea intramundană la îndemână (*Zuhandenes*): ustensilele însele au posibilități proprii și de aceea, arată Heidegger, ele pot fi descoperite în putința lor de a sluji, de a fi utilizate sau de a dăuna (*Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Abträglichkeit*). Există așadar un sens categorial al posibilității, care se referă la structura apriorică a ființărilor diferite de *Dasein*: „totalitatea menirilor funcționale (*Bewandtnisganzheit*), conchide Heidegger, se dezvăluie ca întreg categorial (*kategoriales Ganze*) al unei posibilități a complexului ființărilor-la-îndemână"[134]. Este de la sine înțeles că sensul ustensilic al posibilității derivă din sensul existențial, în măsura în care ființa *Dasein*-ului este cea care „fondează" întrebuințarea ustensilelor. Heidegger se va referi de altfel și la sensul de posibilitate ce revine ființării simplu-prezente (*Vorhandenes*), în măsura în care cunoașterea naturii este o cunoaștere a „condițiilor de posibilitate" ale naturii. În plus, formalizarea acesteia din urmă va duce la conceperea posibilității pur logice, ca *modale Kategorie*, semnificând „ceea ce *nu e încă* real și ceea ce *nu e întotdeauna* necesar [*das* noch nicht *Wirkliche und das* nicht jemals *Notwendige*]"[135]. Inutil să mai menționăm că între toate aceste sensuri ale posibilității există o ierarhie strictă și o derivare ontologică. Iar faptul că posibilitatea este înțeleasă preponderent ca posibilitate logică vine să ateste o dată în plus ocultarea căreia îi cade prada ontologia tradițională și logica ce deriva din ea.

Însă dincolo de toate aceste paliere, la un metanivel, Heidegger va afirma că înțelegerea însăși are propriile sale

---

134 *SuZ*, p. 144.
135 *SuZ*, p. 143.

posibilități: *Dasein*-ul poate să se situeze în chip primordial în lume și să se înțeleagă pornind de la lume – caz în care s-ar activa posibilitatea neautentică a înțelegerii – sau să înțeleagă pornind de la sine însuși, de la al său *Worumwillen* (în-vederea-a), fiind astfel înțelegere autentică. Posibilitățile fundamentale ale înțelegerii sunt așadar înțelegerea autentică și înțelegerea neautentică. Heidegger mai indică în mod pasager o altă ramificare a posibilităților înțelegerii: el afirmă textual că atât „înțelegerea autentică cât și cea neautentică *pot* iarăși să fie veritabile sau neveritabile"[136].

Neautentic în ceea ce privește o înțelegere nu înseamnă așadar a fi fals, incorect, ilogic, contradictoriu, invalid sau inadecvat. De exemplu, faptul că o înțelegere științifică – ce se orientează după ființarea sesizată ca simplă-prezență și e ghidată de o optică obiectivantă – este considerată, în logica heideggeriană, *neautentică* nu înseamnă că ea ar fi invalidă și că nu ar avea rezultate considerabile. Autentic și neautentic nu au, în *Sein und Zeit*, o conotație valorică. Așa cum arată și etimonul de la care sunt formați, termenii de *eigentlich* și de *uneigentlich* trimit la ideea de propriu și de apropriere. O anumită înțelegere (de exemplu: o teorie biologică) poate să fie situată în afara orizontului propriului, al autenticului și al originarului (și chiar este astfel, în mod necesar) și să fie perfect validă, în funcție de logica funcționării sale interne și în funcție de conceptele sale și de optica fundamentală ce o dirijează. De asemenea, este cu putință ca o înțelegere să se plaseze cu adevărat în orizontul originarului și al propriului (fiind deci autentică), dar să fie neveritabilă (de exemplu, un demers existențial condus în mod defectuos). Este astfel ușor de înțeles de ce *eigentlich* și *uneigentlich* nu se suprapun cu *echt* și *unecht*. Heidegger va spune că *Dasein*-ul se poate transpune într-una sau alta dintre aceste posibilități fundamentale ale înțelegerii: el se poate dedica fie posibilității înțelegerii autentice, fie posibilității înțelegerii neautentice. Astfel, Heidegger va vorbi de „transpunerea de sine a înțelegerii" (*das Sichverlegen des*

---

136 *SuZ*, p. 146: „Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen *können* wiederum echt oder unecht sein."

Sichverstehens)[137] în posibilitățile sale fundamentale (adică înțelegerea autentică sau cea neautentică). Termenul de *Sichverlegen* este tradus în moduri foarte diverse. Traducerea românească a optat pentru „dedicarea de sine (a înțelegerii)"; în franceză, E. Martineau a tradus cu „le fait de se transporter (pour la compréhension)", iar F. Vezin a ales sintagma „l'investissement de l'entendre"; în engleză, J. Macquarrie și E. Robinson au redat termenul prin sintagma „diversion (of understanding)", iar Joan Stambaugh prin „the involvement (of understanding)"; spaniolul Jorge Eduardo Rivera a recurs la sintagma „el transponerse (der comprender)". Sensul pare a fi acela al unei „specializări", ca atunci când „te apuci de matematică". Atunci când asumi un anumit drum, mintea ta se „mută" în acel orizont de sens, se transportă în el și funcționează conform normelor intrinseci ale acelui orizont. Despre o astfel de „dedicare de sine a înțelegerii" Heidegger va spune că este o *existenziale Modifikation des Entwurfes als ganzen*, o „modificare existențială" a proiectului ca întreg. Nu este vorba de o „modificare existențielă", factică, concretă, ci de una structurală, care afectează întregul cadru al „experienței".

Proiectul (**Entwurf**). A doua structură ce vine să articuleze spațiul dintre *Verstehen* și *Seinkönnen* este proiectul. Heidegger spune limpede: „înțelegerea în ea însăși are structura existențială pe care o numim proiect"[138]. El adăugă: „Proiectul este constituția existențială de ființă (*die existenziale Seinsverfassung*) a spațiului de joc al putinței factice de a fi (*Spielraum des faktischen Seinkönnens*)." Cu alte cuvinte, o putință de-a-fi (ontică, existențielă, factică), o situație concretă „dispune de" sau are „la îndemână" o serie de posibilități concrete întru care există. Ca putință factică de a fi, eu pot în acest moment – am posibilitatea concretă – fie să continui să analizez acest paragraf, fie să mă opresc și să fac cu totul altceva. Această putință-de-a-fi, această ființă întru posibilități este întemeiată ontologic, după cum am văzut, într-un

137 *SuZ*, p. 146.
138 *SuZ*, p. 145.

Möglichsein esențial și, în cele din urmă, în existențialul posibilității. Am putea spune că posibilitatea ca structură existențială determină această deschidere către posibil sau către acest orizont al posibilelor. Proiectul însă – al doilea existențial secundar subordonat înțelegerii – are o „sarcină" mai dinamică: el determină mișcarea *Dasein*-ului către posibilitățile sale concrete, auto-proiectarea de sine întru una sau alta dintre aceste posibilități. Înțelegerea, arată Heidegger, proiectează ființa *Dasein*-ului (*entwirft das Sein des Daseins*), și o face în două direcții distincte: *Dasein*-ul se poate proiecta pe sine prin înțelegere, atât în direcția posibilităților intramundane (pot să mă duc la piață sau la facultate, pot să îmi zugrăvesc casa, pot să îmi cumpăr pantofi), cât și în direcția posibilităților legate de sinele propriu: pot să mă constitui ca sine în cutare sau cutare sens. Așadar, înțelegerea se proiectează fie către mundaneitatea lumii în semnificativitatea (*Bedeutsamkeit*) sa, fie către acel lucru în vederea (*Worumwillen*) căruia *Dasein*-ul există.

Este de asemenea foarte interesant de remarcat că Heidegger determină putința factică de a fi drept spațiu de joc (*Spielraum*), spunând ca proiectul este „constituția existențială de ființă [*die existenziale Seinsverfassung*]" a acestui spațiu de joc. Așadar nu doar că orizontul posibilităților factice este unul deschis, ci el este și unul dinamic, viu, mobil. Articularea dintre existențialul posibilității și existențialul proiectului constituie modul în care înțelegerea – ca existențial fundamental – structurează și organizează dinamica vieții factice, mobilitatea intrinsecă a existenței. Înțelegerea proiectează către posibilități, așadar proiectul și posibilitatea sunt cele două momente inseparabile ale existențialului înțelegerii.

În continuarea temei proiectului și în strânsă articulare cu aceasta, Heidegger va determina un alt palier problematic, anume cel al privirii (*Sicht*). Heidegger va delimita aici cele trei tipuri de privire prin care înțelegerea se specifică în funcție de orizontul către care se îndreaptă: dacă se îndreaptă către ființările ustensilice intramundane din lumea ambiantă (*Umwelt*) privirea se va modaliza ca privire ambientală (*Um*-

sicht); daca se va îndrepta catre *Dasein*-ul celorlalţi întâlniţi în lumea-împărtăşită cu ceilalţi (*Mitwelt*), ea va fi determinată ca *Rücksicht* (respect sau privire-considerativă); în sfârşit, privirea prin care *Dasein*-ul se va raporta la sine însuşi, întâlnit în lumea sinelui (*Selbstwelt*), va fi numită *Durchsichtigkeit* (transparenţă)[139]. Heidegger afirmă că „înţelegerea constituie existenţial [...] privirea *Dasein*-ului"[140], spunând chiar că „privirea fiinţează în mod existenţial"[141] (*die existenzial seiende Sicht*) şi că ea are o semnificaţie existenţială (*existenziale Bedeutung*)[142]. Însă el nu acordă privirii, cum ne-am fi aşteptat, statutul explicit de existenţial.

Sensul (**Sinn**). Sensul este cel de-al treilea existenţial prin care Heidegger determină structura lui *Verstehen* ca existenţial fundamental. Problema sensului intervine în contextul paragrafului 32, acolo unde Heidegger determină explicitarea (*Auslegung*) drept configurare a înţelegerii (*Ausbildung des Verstehens*). Ca şi până acum, Heidegger are nevoie de o serie de structuri intermediare, mai puţin generale, prin care să arate cum funcţionează efectiv înţelegerea existenţială, cum reuşeşte ea să articuleze putinţa factică de a fi prin intermediul

---

[139] Este poate inutil să insistăm asupra faptului că termenii de *Rücksicht* şi *Durchsichtigkeit*, traduşi ca „respect" şi „transparenţă" (Martineau: „égard" şi „transluciditĕ"; Vezin „égard" şi „transparence"; Stambaugh şi Macquarrie-Robinson: „considerateness" şi „transparency"), sunt nişte concepte strict tehnice şi formale ce nu au de-a face cu privirea factică concretă a *Dasein*-ului, cu modul în care ne uităm „cu ochii" într-o parte sau alta. Aceste două concepte sunt în strictă corelaţie cu termenul de *Umsicht*, privirea ambientală ce ghidează preocuparea. Privirea existenţială (*Sicht*) se particularizează deci aprioric în funcţie de „obiectul raportării" în *Umsicht*, *Rücksicht* şi *Durchsichtigkeit*. *Rücksicht* nu este nici respectul sau consideraţia concrete, dar nici reverenţa, impertinenţa sau aroganţa cu care *Dasein*-ul se poate referi în mod ontic la ceilalţi, ci rădăcina lor ontologică, condiţia lor de posibilitate.

[140] *SuZ*, p. 146.

[141] *Ibidem*.

[142] *SuZ*, p. 147.

proiectului și al posibilității, pe scurt: cum ajunge *Dasein*-ul să înțeleagă propriu-zis lucrurile pe care le întâlnește în lumea sa.

Explicitarea este o determinare mai concretă a înțelegerii, una prin care *Dasein*-ul înțelege (ceea ce în limbaj tradițional numim) „esența" lucrurilor pe care el le întâlnește. Structura de „ca" (*Als-struktur*) a explicitării[143] va pune în joc tocmai acel mecanism prin care *Dasein*-ul înțelege bunăoară scaunul *ca* scaun, sau floarea *ca* floare, sau pasărea *ca* pasăre (ceea ce în înțeles tradițional ar însemna ideea de scaun, de floare, de pasăre, εἶδος-ul acestora). Astfel, dacă cu câteva pagini mai devreme Heidegger postula oarecum enigmatic că intuiția fenomenologică a esențelor (*phänomenologische Wesensschau*) își are temeiul în înțelegere existențială[144], acum – prin structura de „ca" a explicitării (*Als-struktur der Auslegung*) – ne devine pe deplin limpede unde putem plasa, în schema heideggeriană acest concept husserlian fundamental și, în consecință, orice platonism *sui generis*. „Ideile lucrurilor" apar, conform lui Heidegger, abia pe palierul lui *Auslegung*, și anume în interstițiile structurii de „ca" a explicitării.

Această structură de „ca" a explicitării este îngemănată cu un alt mecanism al înțelegerii: structura de „pre-" (*Vor-Struktur*). Dacă structura de „ca" are un orizont (între ghilimele) „eidetic", structura de „pre-" este plasată în orizontul *hermeneutic*. Înțelegerea se articulează prin această *Vor-Struktur* în direcția unei auto-explicitări în conformitate cu trei vectori: *a)* pentru a înțelege ceva e nevoie ca acel lucru să ne fie dat în prealabil, să îl deținem deja într-un orizont al „avutului prealabil". Heidegger numește această pre-posesie a obiectului înțelegerii noastre deținerea-prealabilă (*Vorhabe*). Este vorba de obiectul înțeles implicit, neanalitic, este priceperea vagă și indeterminată conceptual a cutărui sau cutărui lucru. Într-o perspectivă tradițională, deținerea-prealabilă ar corespunde înțelegerii la nivelul senzației, acelei înțelegeri care nu s-a ridicat încă la nivelul conceptului. A doua structură pusă

143 *SuZ*, pp. 149-151.
144 *SuZ*, p. 147.

în joc este *Vorsicht*, privirea-prealabilă, care fixează obiectul avut în mod prealabil în orizontul accesibilității noastre. După cum am văzut mai devreme, Heidegger indică cel puțin trei maniere în care vederea se poate exersa, în funcție de orizontul în care se mișcă, fie ca *Umsicht*, ca *Rücksicht* sau ca *Durchsichtigkeit*[145]. Privirea-prealabilă (*Vorsicht*) pare a fi modul de pre-configurare a privirii existențiale într-una dintre aceste trei direcții și ea face astfel parte din „structura prealabilului" (*Vor-Struktur*) ce configurează înțelegerea noastră facticā. Pentru a ajunge la o înțelegere explicită, conceptuală, tematică, înțelegerea se auto-determină în direcția unei conceptualități determinate. Un lucru, odată descoperit și adus în orizontul accesibilității, prezent într-o deținere prealabilă, sesizat și focalizat în spațiul unei priviri-prealabile, este susceptibil de a fi înțeles conceptual în funcție de o pre-conceptualitate – pe care Heidegger o numește *Vorgriff* – pusă în joc pentru a înțelege acel lucru. Astfel, diversitatea înțelegerilor, multiplicitatea interpretărilor și varietatea înțelesurilor pot fi legitimate prin analitica existențială a înțelegerii care se auto-explicitează și se auto-determină în direcția unui sens. Spațiul înțelegerii auto-explicitante este un spațiu de joc, un spațiu ce se joacă între o deținere-prealabilă (*Vorhabe*), o privire-prealabilă și o concepere-prealabilă (*Vorgriff*), un spațiu care se poate configura în diverse moduri. Heidegger

---

145 Privirea existențială, repetăm, nu este confiscată de organul vederii. În sens ontologic-heideggerian, privirea este acea modalitate prin care *Dasein*-ul se referă, în mod distinct, la cele întâlnite în lumea sa. Dacă sunt ustensile, în joc intră *Umsicht*, dacă sunt ceilalți oameni în joc intră *Rücksicht*, iar dacă e vorba de sine, avem de-a face cu transparența (*Durchsichtigkeit*). Totuși, aceste moduri ale privirii existențiale nu epuizează întreaga arie a întâlnirii *Dasein*-ului cu lumea. Privirea ce se deschide către sculpturile lui Rodin, „privirea care ascultă" muzica lui Bach sau care înțelege imnurile homerice, pot fi ele plasate în aria lui *Umsicht*, a lui *Rücksicht* sau a lui *Durchsichtigkeit*? Mai mult, putem plasa în aria lui *Rücksicht* și acea privire care se îndreaptă, rugătoare, către Dumnezeu, așa cum o arată Psalmul 140: „Doamne, strigat-am către Tine, auzi-mă, ia aminte la glasul rugăciunii mele, când strig către Tine..."?

vrea așadar să arate că fundamentul ultim al comprehensiunilor noastre factice – fie că e vorba de faptul că știu cum să încui ușa, cum să descifrez un text sau cum trebuie să rezolv o operație matematică – este înțelegerea ca existențial. Această înțelegere care se auto-explicitează este în rădăcina sa atât eidetică, cât și hermeneutică, prin *Als-Struktur* și *Vor-Struktur*. Însă orice înțelegere eidetic-hermeneutică este o articulare a unui *sens*. Prin urmare, problema sensului strânge laolaltă structurile enumerate până acum (posibilitatea, proiectul, structura de „prealabil", structura de „ca", structura de „pre-") care determină modul de funcționare a înțelegerii.

> Sensul este acel ceva în care se menține inteligibilitatea a ceva [*Verständlichkeit von etwas*]. Numim sens ceea ce poate fi articulat printr-o deschidere prin care înțelegem. *Conceptul de sens* circumscrie structura formală a ceea ce aparține în chip necesar acelui ceva pe care explicitarea prin care înțelegem îl articulează. *Sensul este „către ce"-ul proiectului structurat de deținerea-prealabilă, privirea-prealabilă și conceperea-prealabilă și de la care pornind devine inteligibil ceva ca ceva.*[146]

Mai târziu, în măsura în care înțelegerea nu e doar a obiectelor înconjurătoare, ci este și a celuilalt *Dasein*, fiind înțelegere și a textelor și a cuvintelor acestuia, Heidegger va articula problematica înțelegerii cu tema enunțului (ca mod derivat al explicitării) și a limbii ca existențial originar. Dacă am relua titlul unei lucrări canonice pentru filozofia analitică (*Sinn und Bedeutung*, de Gottlob Frege), am putea constata următorul lucru: Heidegger plasează semnificația (*Bedeutung*) în linia ființării intramundane, vorbind de semnificativitate (*Bedeutsamkeit*) ca structură a mundaneității (ansamblul trimiterilor semnificante ale ființării la îndemână)[147]; sensul (*Sinn*), în schimb, este strict rezervat *Dasein*-ului: sens, repetă Heidegger, nu are decât *Dasein*-ul; și el își poate pierde uneori sensul, numai pentru că în mod esențial el are sens. De aceea

---

[146] *SuZ*, p. 151, trad. parțial modificată: „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird."

[147] *SuZ*, p. 87.

Heidegger spune că „numai *Dasein*-ul poate fi cu sens (*sinnvoll*) sau fără sens (*sinnlos*)"[148]. Ființarea diferită de *Dasein* (lucrurile înconjurătoare, ustensilele sau natura simplu-prezentă) este însă în mod esențial „în-afara-sensului" (*unsinniges*). „Și numai ceea-ce-este-în-afara-sensului (*das Unsinnige*) poate să fie absurd (*widersinnig*)"[149], așa cum sunt, bunăoară, calamitățile naturale.

III) Existențialul discursului

Cum se raportează însă existențialul discursului (*Rede*) la înțelegere (*Verstehen*) și la situarea afectivă (*Befindlichkeit*)? Să începem prin a remarca faptul că aceste două straturi arhitectonice ale ființei noastre – afectivitatea și comprehensiunea – sunt într-atât de distincte una de alta, încât sunt compatibile inclusiv cu o viziune dualistă, așa cum ea a fost în mod tradițional exprimată cu privire la ființa omului. La o adică, s-ar putea spune că *Verstehen* ar constitui (fie și ca o condiție ontologică de posibilitate) polul „raționalității", în timp ce *Befindlichkeit*, prin afectele, afectările, pasiunile și pătimirile ce-i corespund, ar acoperi polul patetic al unei corporalități vii[150]. Chiar dacă un astfel de dualism este net respins de Heidegger, polaritatea dintre înțelegere și situare afectivă este totuși evidentă.

Dar cum se situează discursul – acest terț – în raport cu o polaritate atât de conturată? Este el oare situat în mod echilibrat în intervalul – sau în interfața – dintre *Befindlichkeit* și *Verstehen*, la jumătatea distanței dintre ele, reunindu-le și

---

148 *SuZ*, p. 151.

149 *SuZ*, p. 152, trad. parțial modificată.

150 Nu ar fi vorba, desigur, de corpul fizic obiectivat, ci de trupul lăuntric, cel care simte. Nu e vorba așadar de *Körper*, ci de *Leib*. De altfel, unul dintre marii exegeți ai operei heideggeriene, Michel Haar, a afirmat în repetate rânduri că locul mascat al problemei corporalității vii în *Sein und Zeit* este tocmai arealul lui *Befindlichkeit*. Cf. *Cântul pământului*, *op.cit.*, pp. 53-59. Vezi, de asemenea, articolul nostru „La vie et la corporalité dans *Être et Temps*. 2e partie: Le problème de la corporalité", în *Studia Phænomenologica* vol. I, nr. 3-4/2001, pp. 153-197.

creând un pod între ele? Sau mai degrabă, ca existențial, el este independent de acești doi poli, instituindu-se el însuși, într-un al treilea pol? Care este deci raportul dintre discurs (*Rede*), înțelegere (*Verstehen*) și situare afectivă (*Befindlichkeit*)? Răspunsul, după cum vom vedea, nu e ușor de formulat.

Despre înțelegere și situare afectivă se spune că, fiind existențiali „fundamentali", constituie, în cooriginaritatea lor, ființa locului-de-deschidere (*das Seins des Da*). Este însă discursul un existențial *fundamental*, în egală demnitate ontologică cu înțelegerea și situarea afectivă? Situația nu este ferită de anumite ambiguități. Desigur, discursul este considerat a fi tot atât de originar (*gleichursprünglich*) ca și *Befindlichkeit* și *Verstehen*[151]. Mai mult, *Rede* este explicit determinat ca „existențial originar" al stării de deschidere (*ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit*)[152]. Însă nu putem decide dacă expresiile „existențial fundamental" și „existențial originar" sunt identice. Oricum, trebuie spus că statutul discursului pare întrucâtva nesigur. Autonomia sa este destul de improbabilă, în măsura în care structurile discursului și structurile înțelegerii sunt foarte întrepătrunse, în așa fel încât granița dintre ele nu e întotdeauna foarte limpede. Așadar, nu numai că discursul nu constituie un pol distinct și autonom (într-o figură „triunghiular echilaterală") în raport cu înțelegerea și situarea afectivă, dar nici măcar nu se află „la jumătatea distanței" dintre ele. Discursul este parcă prins în aria gravitațională a înțelegerii, ca un satelit al ei, ca o concretizare a ei.

Conexiunea fundamentală dintre înțelegere și discurs este de altfel una firească. Căci înțelegerea este dintru început discursivă, iar discursul este din start înțelegător. Doar în măsura în care înțeleg pot vorbi, iar vorbirea se naște întotdeauna dintr-o înțelegere. Aceste două niveluri ale ființei umane par atât de strâns legate între ele încât ajung să pară chiar inseparabile.

---

[151] *SuZ*, p. 161.
[152] *Ibidem*.

Totuși, în analitica existențială, Heidegger separă aceste două fenomene și le situează sub doi existențiali distincți. Însă, cu toate acestea, separația dintre acești doi existențiali nu este foarte netă. De exemplu, Heidegger afirmă că, dacă inteligibilitatea este „din capul locului una închegată [*gegliedert*]", tocmai „discursul este articularea inteligibilității [*Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit*]". Însă acest lucru înseamnă totodată că discursul *presupune* înțelegerea, că aceasta stă la baza lui și că îl fondează. Mai mult, se spune că discursul „se află la temeiul explicitării și enunțului [*liegt der Auslegung und Aussage zugrunde*]"[153]. Însă, după cum am văzut, explicitarea și enunțul sunt pe de altă parte concretizări ale înțelegerii, fiind fundate tocmai în înțelegere ca existențial. Ar rezulta deci de aici bizara situație că explicitarea și enunțul au două rădăcini ontologice, că ele au o întemeiere bifurcată în două paliere existențiale distincte, atât în înțelegere cât și în discurs. Este acest lucru cu putință din punct de vedere ontologic?

Această dificultate formală nu este izolată. Să mai urmărim un exemplu. Faptul că „fundamentul existențial-ontologic al limbii [*Sprache*] este discursul [*Rede*]"[154] nu ridică probleme speciale. Și, de altfel, nici faptul că o astfel de vorbire discursivă (*redenden Sprechen*) are ca posibilități proprii ascultarea (*Hören*) și tăcerea (*Schweigen*)[155]. Însă ascultarea – care ar părea deci că are rădăcina sa ontologică în discurs – este în repetate rânduri subordonată explicit înțelegerii. Cum este cu putință ca ascultarea să fie fundată *ontologic* de doi existențiali distincți, adică de două paliere ontologice distincte ale ființei *Dasein*-ului? Nu ar trebui oare ca *Verstehen* și *Rede*, ca existențiali distincți, să își aibă fiecare propria „jurisdicție ontologică", ferită de „imixtiunea" unui alt existențial? Există o anumită frază care infirmă această ipoteză a separației: „*Reden und Hören gründen im Verstehen*"[156]. Dar

[153] *Ibidem*.
[154] *SuZ*, p. 160.
[155] *SuZ*, p. 161.
[156] *SuZ*, p. 164.

dacă discursul se întemeiază în înțelegere, acest lucru nu suspendă oare caracterul său de existențial „originar", deopotrivă de originar cu cei doi existențiali fundamentali, înțelegerea și situarea afectivă? Lăsăm deocamdată deschisă această problemă, care ține de arhitectonica existențialilor în întregul constituției de ființă a *Dasein*-ului. Oricum, să notăm că fenomene precum sensul, semnificația, enunțul sau ascultarea pot fi deopotrivă situate atât în aria înțelegerii, cât și în cea a discursului.

De altfel, situația în care existențialii se suprapun nu este izolată. Bunăoară, oricât de ferm situate ar fi într-o anumită polaritate, înțelegerea și situarea afectivă sunt totuși într-o relație fundamentală, o relație care mai degrabă le leagă decât le separă. Astfel, ni se spune că situarea afectivă „se menține într-o anumită înțelegere [*hält sie sich in einem gewissen Verständnis*]" și, prin urmare, ei îi corespunde o anumită explicitabilitate (*Auslegbarkeit*)[157].

Prin urmare, se pare că acești *Existenzialien* nu trebuie demarcați prin frontiere nete. Dimpotrivă, se pare că ființa *Dasein*-ului este constituită prin egala funcționalitate a acestor structuri, prin determinarea lor reciprocă, prin întrepătrunderea lor esențială.

Să încercăm acum să delimităm succint arealul problematic al temei discursului. Putem porni de la câteva întrebări. Întâi de toate, care este funcția ontologică a discursului? Apoi, care sunt momentele sale structurale? În sfârșit, care sunt posibilitățile esențiale ale acestui existențial?

La prima întrebare am răspuns deja: discursul este articularea inteligibilității. În acest proces de articulare, vor fi însă implicate mai multe concepte fundamentale, plasate între palierul fundamental al înțelegerii și enunțul ca formă derivată a explicitării: sensul (*Sinn*), întregul semnificațiilor (*Bedeutungsganze*), semnificațiile determinate (*Bedeutungen*) și cuvintele (*Worte*). Problema acestei *Artikulation* privește modul

---

[157] *SuZ*, p. 160.

în care pornind de la palierul profund al existențialului înțelegerii se poate ajunge, etaj cu etaj, la proferarea verbală ca atare, la cuvintele spuse și auzite în mod factic, proferare ce poate lua forma logică a asertării și enunțării[158]. Această articulare vrea să arate că fenomenul limbii (*Sprache*) nu trebuie tratat în mod izolat, deoarece el „își are rădăcinile în constituția existențială a stării de deschidere a *Dasein*-ului."[159] Este vorba deci de o geneză ontologică a limbii, de care ar trebui să țină seama orice lingvist și gramatician, dacă vrea ca efortul său comprehensiv să aibă un temei ontologic adecvat: *Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede.*[160]

Să vedem cum se produce în mod concret această articulare, această geneză ontologică a limbii. Sensul, care este articulat prin explicitare (*Auslegung*), este deja în mod „mai originar" articulat prin discurs[161]. Am avea de-a face cu două articulări stratificate: una mai profundă, a discursului, care va sta la baza unei articulări secunde, și cea a explicitării. Ceea ce este închegat în articularea discursivă (*das in der redenden Artikulation Gegliederte*) este întregul semnificațiilor. Acest *Bedeutungsganze* este dispersat (*aufgelöst*) în semnificații, iar semnificațiile sunt purtătoare de sens (*sinnhaft*). Apoi (un „apoi" în ordine ontologică), din semnificații „cresc" cuvinte[162]. Altfel spus, semnificațiile generează cuvintele și nu invers. Faptul că există în genere cuvinte, nu este deloc întâmplător, ci se datorează unor paliere ontologice mai adânci. Discursul ca existențial are și un fel de a fi mundan (*eine weltliche Seinsart*), care corespunde acestei țâșniri a cuvintelor din semnificațiile

---

158 Am tratat această problemă în studiul nostru „L'articulation et *aussprechen* dans *Être et Temps*, §§ 32-35", în *Studia Universitas Babeș Bolyai*, Cluj, 1999, pp. 163-184.

159 *SuZ*, p. 160: „[...] in der existenzialen Verfassung der Erschlossenheit des Daseins seine Wurzeln hat".

160 *Ibidem*.

161 *SuZ*, p. 161: „Das in der Auslegung, ursprünglicher mithin schon in der Rede Artikulierbare nannten wir den Sinn."

162 *Ibidem*: „Den Bedeutungen wachsen Worte zu".

determinate, semnificații care la rândul lor fac în mod intim parte dintr-un întreg al semnificațiilor, întreg care, la rândul său, constituie inteligibilitatea faptului de a fi în lume, inteligibilitate care – în sfârșit – este concretizarea factică a existențialului înțelegerii, ca existențial fundamental al *Dasein*-ului.

Heidegger insistă asupra faptului că nu avem de-a face cu niște cuvinte-lucruri, dotate cu semnificații (*Wörterdinge mit Bedeutungen*). Dimpotrivă, cuvintele fac parte dintr-un lanț de concretizare ontologică a unui existențial, ele constituie un moment distinct al unei „geneze ontologice", iar ființa cuvintelor nu poate fi înțeleasă în mod autentic decât în cadrul unei astfel de perspective. A înțelege limba doar ca fenomen mundan în izolare fenomenală, înseamnă a-i suprima legăturile cu temeiul său ontologic, ceea ce e totuna cu a-i suprima înțelesul său autentic. Într-adevăr, Heidegger afirmă în mod limpede că limba (*Sprache*), ca totalitate de cuvinte (*Wortganzheit*), este doar ființa „mundană" („*weltliches" Sein*) a discursului, fiind „exteriorizarea prin rostire" (*Hinausgesprochenheit*) a acestui existențial.

Dacă vrem să înțelegem limba în mod existențial, atunci legătura sa esențială cu propriul temei, cu discursul ce articulează inteligibilitatea trebuie să devină transparentă. Înțelegând-o astfel în lumina fundamentului său ontologic, putem surprinde și anumite posibilități ale sale pe care stricta abordare a lingvistului sau gramaticianului nu are cum să le ia în considerare. Acest „nu are cum" se datorează în mod esențial izolării acestui fenomen mundan (limba) de contextul său de proveniență ontologică (discursul, inteligibilitatea și înțelegerea). Gramaticianul și lingvistul nu posedă nici aparatul conceptual și nici lărgimea privirii pornind de la care să poată surprinde momentele structurale ale discursului și posibilitățile esențiale ale vorbirii, precum ascultarea (*Hören*) sau tăcerea (*Schweigen*).

Întâi de toate, Heidegger va pune în lumină momentele structurale ale vorbirii. Orice vorbire este „despre ceva"; primul moment structural al discursului este acest „despre ce" (*das Worüber*) sau lucrul despre care se vorbește în discurs

(*das Beredete*). Pe de altă parte, în orice discurs „se spune ceva"; al doilea moment structural este „ceea ce se spune ca atare în discurs" (*das Geredete*). Apoi, orice discurs se adresează cuiva, el este împărtășit și comunicat, lucru care nu este cu putință decât pe baza faptului-de-a-fi-laolaltă-cu (*Mitsein*). Trebuie remarcat totodată că nu putem comunica cu celălalt *Dasein* (într-un factic *Mitdasein*) decât pornind de la o situare afectivă pe care o împărtășim cu celălalt (*Mitbefindlichkeit*) și de la o înțelegere pe care o împărtășim cu celălalt (*Mitverstehen*)[163]. Comunicarea (*Mitteilung*) este deci al treilea moment structural al discursului. În sfârșit, dacă legătura discursului cu înțelegerea a fost pusă în lumină în repetate rânduri, legătura discursului cu situarea afectivă intră abia acum în vizorul fenomenologului. Heidegger numește această legătură, acest impact al afectului asupra vorbirii, *Bekundung*, iar acestei dimensiuni afective a discursului îi sunt subsumate „intonația, modulația, ritmul discursului, «felul de a vorbi»"[164]. *Bekundung* („facerea manifestă" în traducerea românească) este al patrulea moment constitutiv al discursului. O definire a esenței limbii trebuie așadar să aibă în vedere în egală măsură aceste patru momente structurale ale discursului.

După această radiografiere a structurii discursului, Heidegger își va îndrepta atenția asupra celor două posibilități ale limbii: ascultarea și tăcerea, pentru a surprinde deschiderea existențială a limbii și înrădăcinarea sa ontologică. Miza acestor două posibilități se va vedea abia atunci când se va pune problema unei modalizări autentice a discursului. Într-adevăr, în proiectul unei ființe autentice a *Dasein*-ului, discursul va avea un rol indiscutabil. Tot așa, ființa neautentică a *Dasein*-ului va fi ilustrată la nivelul discursului ca „flecăreală" (*Gerede*).

În privința ascultării, Heidegger afirmă că ea constituie „deschiderea primordială și autentică a *Dasein*-ului pentru

[163] *SuZ*, p. 162: „Mitdasein ist wesenhaft schon offenbar in der Mitbefindlichkeit und im Mitverstehen."

[164] *Ibidem*.

putința sa de a fi cea mai proprie". Trimiterea este la tema conștiinței. Într-adevăr, vocea conștiinței (*Stimme des Gewissens*) este cea care cheamă *Dasein*-ul din căderea sa, trimițându-l către a sa *eigenstes Seinskönnen*. *Dasein*-ul se deschide către această voce printr-o anumită ascultare (*Hören*)[165], o ascultare care totodată suspendă „ascultarea exclusivă" (*Hinhören*) a impersonalului „se"[166]. Nu este cazul să intrăm aici în detaliile fascinantei teme a conștiinței. Să punctăm doar faptul că Heidegger determină aici în mod enigmatic această ascultare[167] drept „ascultare a vocii prietenului pe care fiecare *Dasein* îl poartă cu sine"[168].

O altă posibilitate a discursului, care va configura modalizarea existențielă *autentică* a acestui existențial, este tăcerea (*Schweigen*) și modalitatea sa înrudită, discreția (*Verschwiegenheit*). Opusă acestora va fi modalitatea gălăgioasă a verbiajului, flecăreala asurzitoare. Funcționalitatea existențială a discreției va fi una privilegiată, căci ea articulează în mod originar inteligibilitatea *Dasein*-ului în direcția autenticității sale[169]. Tot așa, se va spune că conștiința vorbește în modul

---

[165] *SuZ*, p. 269: „Dem Gewissensruf entspricht ein mögliches Hören".

[166] *SuZ*, p. 271: „Der Ruf bricht das sich überhörende Hinhören des Daseins auf das Man, wenn er, seinem Rufcharakter entsprechend, ein Hören weckt, das in allem gegenteilig charakterisiert ist im Verhältnis zum verlorenen Hören."

[167] Această ascultare primordială, care se bazează pe înțelegere, face apoi cu putință auzirea (*Horchen*). Auzirea este mai originară decât ceea ce psihologic este numit sesizare a tonurilor (*Empfinden von Tönen*) și percepere a sunetelor (*Vernehmen von Lauten*), într-un cuvânt ceea ce este determinat – într-un sens restrâns și reductiv – ca percepție acustică (*akustische Vernehmen*).

[168] *SuZ*, p. 163: „Hören der Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt". Este oare conștiința acel prieten pe care *Dasein*-ul îl poartă cu sine? Este vocea prietenului substitutul acelei *vox Dei* care îl revendică mereu pe om? Cf. comentariul lui Jacques DERRIDA la acest rând – poate cel mai misterios – din *Ființă și timp*, în „L'oreille de Heidegger (*Geschlecht IV*)", în *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994 .

[169] *SuZ*, p. 163: „Verschwiegenheit artikuliert als Modus des Redens die Verständlichkeit des Daseins so ursprünglich, daß ihr das echte Hörenkönnen und durchsichtige Miteinandersein entstammt."

tăcerii, ea constrângând *Dasein*-ul la „discreția de sine însuși"[170], o „discreție a putinței de a fi de ordinul existenței"[171]. Astfel, „[d]iscreția retrage cuvântul din spațiul flecărelii și al cuntului comun pe care îl pune în joc impersonalul «se»"[172], ea ajungând să determine nucleul cel tare al *Dasein*-ului aflat in starea de hotărâre: „*Dasein*-ul este în chip autentic el însuși atunci când se individualizează în mod originar în acea stare de hotărâre plină de discreție."[173]

Să vedem însă și reversul. Cum arată modalitatea neautentică a discursului? Care este fiziologia lăuntrică a discursului căzut? Paragraful 35 este dedicat acestei modalizări a discursului în cotidianitate. Numele acestei modalități a discursului este „flecăreala" (*Gerede*). Heidegger ne avertizează că nu trebuie să luăm acest termen într-un sens depreciativ. Nu este vorba de ceea ce noi numim în sens concret „flecăreală", ca vorbire frivolă și neimplicată, căreia să i se opună gravitatea și sobrietatea unei vorbiri mature și responsabile. Nu e vorba nici de o vorbire pe la colțuri, de ceea ce se numește bârfă, căreia să i se opună o vorbire fățișă și cinstită, asumată și astfel „autentică". Chiar și ceea ce pare, in sens ontic, „vorbire sobră și responsabilă" (indiferent că e vorba de un curs de filozofie, de un discurs politic sau de niște sfaturi date prietenului) poate din punct de vedere ontologic să fie de fapt *Gerede*. Demersul lui Heidegger este in mod deliberat departe de orice critică moralizatoare. Chiar dacă se slujește de o serie de imagini conceptuale care se pretează unei interpretări valorizante, intenția sa este una formal-ontologică.

Așadar, ce este din punct de vedere formal „flecăreală"? Ca o primă aproximare, am putea spune că atunci când discursul se autonomizează, atunci când el nu se mai înrădăcinează în mod real în înțelegere, atunci când nu își mai

[170] *SuZ*, p. 273: „Verschwiegenheit seiner selbst".
[171] *SuZ*, p. 277: „Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens".
[172] *SuZ*, p. 296.
[173] *SuZ*, p. 322: „verschwiegenen Entschlossenheit".

extrage sensul dintr-o experiență efectivă a lucrului despre care se vorbește, atunci el cade în „flecăreală". Înțelegerea se raportează în mod esențial la ființarea pe care o înțelege, iar discursul articulează această înțelegere, păstrând această raportare dătătoare de sens la ființare. Discursul are astfel o ființă relațională sau referențială, iar referința sa este înțelegerea și – prin aceasta – ființarea însăși despre care se vorbește. Însă atunci când discursul devine auto-referențial, când el nu se mai raportează la înțelegere și, astfel, pierde și legătura cu ființarea, atunci „lumea" sa este o lume de cuvinte, o „lume" care se autonomizează și se raportează exclusiv și narcisiac la sine însăși, crescând din ea însăși. „Lumea" flecărelii este o „lume" în care ființarea avută, chipurile, ca „subiect" ajunge să nu mai conteze deloc. Fără a mai păstra o referire autentică la ființare, discursul devine atunci referire la cuvinte, în absența deplină a unei experiențe a ființării, referire a unor cuvinte la alte cuvinte. Oare nu la același lucru se referea Hamlet prin acel memorabil „words, words, words"?

d) Adevărul ca existențial al stării de deschidere

Discursul este ultimul concept determinat explicit ca existențial ce poate fi plasat într-una din cele două perspective triadice ce constituie analitica *Dasein*-ului. Totuși, dacă considerăm că „analitica pregătitoare a *Dasein*-ului" corespunde primei părți a lui *Sein und Zeit*, adică explorărilor desfășurate între paragrafele 9 și 44, vom putea identifica aici încă un concept determinat ca existențial: adevărul (*Wahrheit*).

Să reluăm planul demonstrației noastre. După cum am văzut, în § 12 sunt deschise trei linii de analiză ale lui *In-der-Welt-sein*: *a)* momentul „lume", §§ 14-24; *b)* momentul „cine" (este „în"), §§ 25-27; *c)* momentul „a fi în", §§ 28-38. La o privire mai atentă, vom vedea că analitica *Dasein*-ului nu este structurată pe trei paliere, descrise de aceste momente *a*, *b* și *c*, ci în joc sunt puse două perspective triadice distincte. Am vorbit mai devreme de preeminența pe care o

capătă sălășluirea (*In-Sein*) în cadrul analiticii existențiale. Mai precis, am surprins faptul că cele două mari branșe ale analiticii *Dasein*-ului se constituie prin două tipuri distincte de secționare a acestui existențial integrator: căci, într-adevăr, dacă putem vorbi de un existențial integrator în *Sein und Zeit*, acela este *In-Sein*.

Prima tăietură este, ca să spunem așa, „transversală", iar aici secționarea sălășluirii *Dasein*-ului ne va pune în față trei arii de fenomenalitate, sau trei vectori ai ființei *Dasein*-ului: a fi în preajma lumii (*Sein-bei*), a fi laolaltă cu ceilalți (*Mitsein*) și a fi sine (*Selbstsein*). Între acești trei poli se joacă ființa *Dasein*-ului. Miza – și tensiunea existențială în care *Dasein*-ul trăiește – este aceea dacă polul *Selbstsein* reușește să domine ceilalți doi poli (*Sein-bei* sau *Mitsein*) sau dacă, dimpotrivă, acest „pol al sinelui" este dominat de aceștia din urmă[174].

A doua tăietură este, ca să zicem așa, „de adâncime". Sălășluirea *Dasein*-ului este astfel radiografiată în vederea reliefării elementelor sale intime sau lăuntrice, precum înțelegerea, situarea afectivă sau discursul, iar în descendența existențialului înțelegerii am surprins o serie de existențiali subordonați, precum posibilitatea, proiectul și sensul.

Însă analiza desfășurată între paragrafele 14 și 38 a dezvăluit o multiplicitate de structuri a căror unitate riscă să devină paradoxală. Heidegger se vede obligat să își pună din nou problema unității esențiale a acestor elemente într-o

---

[174] Verbul „a domina" ne poate înșela aici: este adevărat că Heidegger prezintă deseori efortul sinelui pentru propria autenticitate în termeni polemici, în termeni de luptă, de conflict și de eliberare, însă nu trebuie să uităm, fie și atunci când un parfum prea concret se lasă simțit, că avem de-a face tot cu un limbaj formal ontologic și cu o intenție pur ontologică. Nu este vorba de o epopee a *Dasein*-ului, de vreo suită de fapte și întâmplări care survin acestei ființări, de exemplu: vocea conștiinței, premergerea întru moarte, asumarea faptului de a fi vinovat, înfrângerea dictaturii impersonalului „se". Toate acestea nu sunt decât descrieri mai colorate ale unor elemente formal-ontologice; și este dezirabil ca, oricât de pasionantă ar fi, „culoarea" să nu mascheze „indicația formală".

integralitate originară. Dificultatea consta în faptul că în urma celor două „tăieturi", a celor două tipuri distincte de secționări a ființei *Dasein*-ului, este dificil de întrevăzut care ar fi perspectiva înglobatoare care ar strânge laolaltă toate aceste elemente într-un întreg aprioric unitar. Pe de o parte, am avut de-a face cu analiza amănunțită a celor trei direcții de raportare a *Dasein*-ului (la lume, la ceilalți și la sine), urmată de analiza la fel de amănunțită a mecanismelor lăuntrice ale acestei raportări: prin situarea afectivă, prin înțelegere, prin discurs. Mai mult, au fost analizate și fenomene secundare, precum frica înțeleasă ca modul determinat al situării afective, explicitarea ca o configurare (*Ausbildung*) a înțelegerii, enunțul ca mod derivat al explicitării, limba ca exteriorizare mundană prin vorbire a discursului. În sfârșit, fiecare dintre acestea au fost reliefate în modalizările lor cotidiene, căzute, precum flecăreala, curiozitatea și ambiguitatea. Această întreagă desfășurare a unei multiplicități aparent irezumabile pretindea, ca într-o dialectică hegeliană, o nouă înfășurare, o nouă sinteză, o altă strângere în jurul unui nucleu, care să dea seama de integralitatea ființei *Dasein*-ului în unitatea sa originară.

Fenomenul grijii (*Sorge*) va fi rezultatul acestei reînfășurări, o reînfășurare care totalizează și unifică structurile desfășurate anterior. Formula sintetică pe care o oferă Heidegger este următoarea:

> [...] ființa *Dasein*-ului înseamnă: fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în (lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întâlnite în interiorul lumii)[175].

Adevărul ca existențial nu se situează însă în nici una dintre aceste două analize ternare la care ne-am referit. Conceptul de adevăr nu poate fi subsumat nici ariei mundaneității și a faptului de a fi în preajmă (§§ 14-24), nici ariei faptului-de-a-fi-laolaltă sau faptului-de-a-fi-sine (§§ 25-27). Tot așa, el nu poate fi situat între structurile care constituie

---

[175] *SuZ*, p. 192.

faptul-de-a-sălășlui-în (§§ 28-38), anume situarea afectivă, înțelegerea și discursul. Totuși, problema adevărului este mai aproape de direcția deschisă de analiza constituentelor esențiale ale lui *In-Sein*, căci prin analiza înțelegerii, a situării afective și a discursului, discuția lui Heidegger se va plasa sub cupola conceptului de „stare de deschidere" (*Erschlossenheit*), iar adevărul va fi determinat ca însăși esența stării de deschidere:

> [...] starea de deschidere a fost interpretată [...] din punct de vedere existențial ca fiind *adevărul originar* [*ursprüngliche Wahrheit*]. [...] Adevărul trebuie conceput ca un existențial fundamental[176].

Așadar, tocmai în orizontul problematicii lui *Sorge*, va tematiza Heidegger conceptul de *Erschlossenheit* (stare de deschidere), în raport cu care noi vom putea situa „adevărul", ultimul existențial ce își face apariția în interstițiile analiticii pregătitoare a *Dasein*-ului. Vom vedea însă imediat că adevărul nu este chiar ultimul existențial adus în discuție în periplul ontologiei fundamentale ca întreg. Alte două concepte vor primi acest statut, de data aceasta în partea a doua a lui *Sein und Zeit*: sfârșitul și totalitatea. În orice caz, ponderea existențialului adevărului în analiza fenomenului morții este departe de a fi neglijabilă, importanța sa vădindu-se cu precădere în ceea ce privește certitudinea (*Gewißheit*) existențială a faptului de a fi întru moarte, care va genera certitudinea de sine însuși, temeiul stării de hotărâre ce este marca distinctivă a autenticității *Dasein*-ului. Oricum, adevărul este dimensiunea cea mai originară a stării de deschidere. Iar dacă adevărul este considerat un existențial, va trebui să clarificăm și ce statut capătă starea de deschidere în analitica existențială.

Erschlossenheit nu este, după cum am văzut, un existențial al *Dasein*-ului. Nu este sigur nici dacă este cu adevărat o struc-

---

176 *SuZ*, p. 297. Vezi și *SuZ*, p. 226: „Adevărul, înțeles în sensul său cel mai originar, aparține constituției fundamentale a *Dasein*-ului. Termenul semnifică un existențial."

tură a constituției de ființă a acestei ființări. Ce este atunci starea de deschidere? Putem semnala dintru început că acest concept are atât o uzanță generală, cât și una particulară, aplicată. La nivel general, Heidegger spune în mai multe rânduri că „*Dasein*-ul este propria sa stare de deschidere"[177], afirmând de altfel că *das Da* (locul-de-deschidere) – aici-ul (*Da*) în care ființa (*Sein*) *Dasein*-ului survine și este înțeleasă – este această „stare de deschidere esențială"[178]. Starea de deschidere a faptului-de-a-fi-în-lume (*die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins*) este uneori identificată cu ființa locului-de-deschidere (*das Sein des Da*)[179]. Se spune apoi că „structura grijii [...] adăpostește în sine starea de deschidere a *Dasein*-ului"[180].

La un nivel mai particular, avem mai multe apariții locale ale conceptului de *Erschlossenheit*. Pe de altă parte, situarea afectivă (*Befindlichkeit*) ca atare este determinată ca un fel fundamental existențial (*existenziale Grundart*) al stării de deschidere; este vorba de o deschidere a lumii, a *Dasein*-ului-laolaltă și a existenței (*Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz*)[181]; iar angoasa este considerată o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului (*ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins*)[182]. Și înțelegerea este numită uneori stare de deschidere; starea de deschidere a înțelegerii este determinată de o deschidere a lui „în-vederea-a" (*Worumwillen*) și a semnificativității (*Bedeutsamkeit*)[183]. La rândul său, discursul este cel

---

[177] *SuZ*, p. 133.

[178] *SuZ*, p. 132.

[179] *SuZ*, p. 160.

[180] *SuZ*, p. 220.

[181] *SuZ*, p. 137. De altfel, se vorbește de o „stare de deschidere a *Dasein*-ului-laolaltă al celorlalți care aparține faptului-de-a-fi-laolaltă [*die zum Mitsein gehörige Erschlossenheit des Mitdaseins Anderer*]"; *SuZ*, p. 123.

[182] *SuZ*, p. 184.

[183] *SuZ*, p. 143. Cf. și p. 152: „Ca stare de deschidere a locului-de-deschidere, înțelegerea privește întotdeauna întregul faptului-de-a-fi-în-lume."

care articulează la nivelul semnificației (*bedeutungsmäßig artikuliert*) starea de deschidere[184].

Starea de deschidere ca atare a *Dasein*-ului pare a fi cupola înglobatoare a acestor deschideri „locale". *Dasein*-ul are *acces deschis* la ființarea din jurul său (unealtă sau alt *Dasein*), dar și la sine, printr-o „deschidere". Starea de deschidere indică astfel *orizontul accesibilității Dasein*-ului, faptul că acestei ființări îi sunt deschise și accesibile alte ființări. În acest sens *Dasein*-ul este deschis: pentru el „a avea acces la..." este un fapt esențial[185]. Or, *Dasein*-ul are acces la lumea înconjurătoare, la semenii săi și la sine însuși prin cele câteva maniere fundamentale ale existenței sale: prin situarea afectivă, prin înțelegere și prin discurs. Există însă mai multe variante referitoare la constituirea stării de deschidere: uneori se spune că *Erschlossenheit* este constituit doar din *Befindlichkeit* și *Verstehen*[186], alteori din *Befindlichkeit, Verstehen* și *Rede*[187], alteori din *Befindlichkeit, Verstehen, Verfallen* și *Rede*[188]. Primordiale par că rămân situarea afectivă și înțelegerea, a căror co-originaritate este deseori subliniată. Discursul, se spune, articulează semnificativitatea stării de deschidere; iar căderea, fără să fie un existențial cum sunt toate celelalte, le modalizează pe acestea: așa cum avem de a face cu o situare afectivă „căzută" (frica), tot așa avem de a face cu un discurs „căzut" (în ipostaza flecărelii), sau cu o înțelegere „căzută" (sub chipul ambiguității). După cum vom vedea, fiecare dintre aceste ipostaze căzute va fi constitutivă pentru modul neautentic de a se raporta la moarte al *Dasein*-ului.

---

[184] *SuZ*, p. 161.

[185] În cursul din 1929-1930, *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Heidegger va descrie accesul *Dasein*-ului și starea sa de deschidere, prin raportare la animal şi la piatră: piatra nu este deschisă, ea nu are nici un fel de deschidere și nici un fel de acces, nici la sine și nici la ființarea înconjurătoare; ea este lipsită de lume (*weltlos*); animalul însă are un acces limitat, fiind sărac în lume (*weltarm*) și, am putea spune, cu o stare de deschidere sărăcită.

[186] *SuZ*, p. 160.

[187] *SuZ*, p. 295.

[188] *SuZ*, pp. 269, 270, 334-335.

Rezumând, putem spune că prin starea de deschidere lumea și ființările intramundane sunt deschise pentru *Dasein* și tot prin starea de deschidere *Dasein*-ul își este deschis lui însuși. Însă, fiind deschis lui însuși (avându-se pe sine, raportându-se la sine și cunoscându-se pe sine, iar aceasta în sensul cel mai larg cu putință), *Dasein*-ul poate în același timp să se disimuleze pe sine: el se ratează pe sine, se pierde din vedere, își obturează accesul la deplinătatea propriului sine. Scopul analiticii existențiale este acela de a surprinde această ființare în deplinătatea ființei sale. Cum însă este atins un astfel de țel? Prin identificarea acelor fenomene în care *Dasein*-ul însuși se surprinde în mod deplin pe sine însuși. De aceea angoasa este considerată o stare de deschidere privilegiată a *Dasein*-ului: pentru că ea are, în viziunea lui Heidegger, puterea de a pune în mod deplin *Dasein*-ul în fața lui însuși în integralitatea sa. Dacă orice raport (la sine și la ființările întâlnite în lume) se înfăptuiește prin starea de deschidere esențială *Dasein*-ului, deplinătatea stării de deschidere ar consta într-o raportare deplină la sine însuși, printr-o deplină apropriere a propriului sine. Or, acest „fapt" va fi descris și determinat ca autenticitate, ca stare de hotărâre, ca „adevăr al existenței". Starea de hotărâre (*Entschlossenheit*) este o autentică stare de deschidere (*eigentliche Erschlossenheit*) a *Dasein*-ului[189]. „Starea de deschidere cea mai originară, adică cea mai autentică – în care *Dasein*-ul poate fi ca putință de a fi – este *adevărul existenței*."[190]

Așadar, în cadrul problematicii stării de deschidere, tema adevărului are un loc privilegiat[191]. În paragraful 44, analiza va lua însă un drum ocolit. Heidegger pornește de la sensul uzual al adevărului, ca acord între intelect și lucruri. El va deconstrui această interpretare tradițională, arătând că la baza adevărului propozițional stă un adevăr ontic, anume starea

---

[189] *SuZ*, p. 335.

[190] *SuZ*, p. 221.

[191] Despre adevărul fenomenologic se spune că ar fi, ca stare de deschidere a ființei (*Erschlossenheit vom Sein*), *veritas transcendentalis* (*SuZ*, p. 38).

de des-coperire (*Entdecktheit*) a ființării vizate de respectiva propoziție, iar starea de des-coperire a ființării este, la rândul său, făcută cu putință de starea de deschidere a *Dasein*-ului. Traversând triada acord (*Übereinstimmung*) – des-coperire (*Entdecktheit*) – deschidere (*Erschlossenheit*), Heidegger ajunge la acest din urmă stadiu pe care îl numește „fenomenul adevărului în forma lui cea mai originară" (*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*)[192].

e) Existențialii situați în afara analizei pregătitoare a Dasein*-ului: sfârșitul și totalitatea*

Iată-ne ajunși la finalul desfășurării evantaiului de existențiali din *Sein und Zeit*. E drept, ne-am limitat doar la analiza existențialilor determinați explicit de Heidegger ca atare, încercând să surprindem *in concreto* funcționalitatea fiecăruia și locul pe care îl ocupă în cadrul arhitectonicii ontologiei fundamentale, în ramificațiile și palierele acestei construcții filozofice. Am văzut că existențialul integrator al sălășluirii (*In-Sein*) a fost radiografiat din două puncte de vedere: întâi de toate, sălășluirea *Dasein*-ului a fost surprinsă „transversal" ca *Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt*, pentru ca apoi să fie explicitate structurile sale „de adâncime": *Verstehen, Befindlichkeit* și *Rede*.

Însă șirul existențialilor nu s-a oprit aici, căci am mai surprins un existențial în afara acestor ramificații, anume în aria stării de deschidere, în problema adevărului. În fine, ajunși la sfârșitul primei secțiuni a lucrării, am putea spera că șirul existențialilor s-a încheiat, urmând ca partea a doua să expună funcționarea lor într-un orizont temporal. Însă, încă o dată, nevoia noastră de simetrie este pusă în dificultate. Șirul existențialilor nu se încheie odată cu paragraful 44 și expunerea lor nu se limitează la prima secțiune din *Ființă și timp*. Iată, identificăm și în secțiunea a doua a lucrării, la începutul

[192] *SuZ*, pp. 220-221.

paragrafului 48, două astfel de investiri: sfârșitul și totalitatea. Aici Heidegger spune: „[...] înțelegerea sfârșitului și a integralității [*Ende und Ganzheit*] se va consolida prin modificarea lor ca existențiali, fapt care ne va garanta posibilitatea unei interpretări ontologice a morții."[193]

Nu avem clarificări suplimentare în raport cu această atribuire a statutului de existențial sfârșitului și totalității. Desigur, fiecare dintre aceste concepte vor fi distinse de un uzaj categorial. Sfârșitul *Dasein*-ului ca existențial nu trebuie judecat după măsurile categoriale ale sfârșiturilor ființărilor care nu sunt de natura *Dasein*-ului: atunci când drumul sau pâinea se sfârșesc, sfârșitul lor nu e compatibil ontologic cu sfârșitul *Dasein*-ului, deoarece pentru *Dasein* sfârșitul său este în mod esențial o posibilitate (și nu un fapt) și deoarece *Dasein*-ul își are sfârșitul doar ca fapt de a fi *întru* sfârșit, care e totodată un *fapt de a fi* întru sfârșit. De asemenea, nici totalitatea *Dasein*-ului nu va trebui determinată categorial ca sumă, ca adunare și punere-laolaltă a unor părți pentru moment disparate, ci totalitatea sa existențială va fi o putință-de-a-fi-întreg. Cei doi existențiali, ultimii expuși pe lista lui Heidegger, sunt așadar de primă importanță pentru subiectul lucrării noastre.

f) Caracteristicile existențialilor

După această desfășurare a structurilor conceptuale cărora li se atribuie titlul explicit de *Existenzial*, ne putem întreba care sunt caracteristicile existențialilor și cum i-am putea determina pe aceștia. Să menționăm pentru început un singur lucru: faptul că Heidegger nu limitează lansarea (investirea) existențialilor la prima secțiune a lui *Sein und Zeit*, ne ridică o altă serie de întrebări în privința sensului *riguros* al acestui concept. Dacă sfârșitul și integralitatea sunt existențiali, atunci de ce nu ar fi existențiali și alte fenomene („concepte") fundamentale ce intervin în secțiunea a doua a lucrării, precum conștiința, vina, nimicnicitatea, starea de hotărâre,

---

[193] *SuZ*, p. 242.

istoria, timpul sau chiar faptul de a fi întru moarte? Întrebarea revine: ce separă conceptele determinate ca existențiali de alte concepte fundamentale, de ordinul *Dasein*-ului, care nu sunt existențiali? Ce note specifice revin acestor structuri care ajung la dignitatea conceptuală de a forma însăși constituția de ființă a *Dasein*-ului. Ce trăsături le sunt comune acestor „componente" esențiale ale ființei noastre?

Vom analiza în cele ce urmează câteva posibile note definitorii ale conceptului de *Existenzial*. Spunem „posibile", deoarece în cele din urmă analiza va arăta că fiecare caracteristică ce se poate atribui conceptului de existențial suferă cel puțin o excepție. Conceptul de existențial se va determina așadar drept un concept aporetic, refractar la orice definire aplicată. Este poate vorba de un concept dinamic, mobil, unul care nu se lasă fixat într-o singură definiție.

Existențial și categorie. Singura „definiție" a termenului substantival de „existențial" este următoarea: „Deoarece se determină pornind de la existențialitate, caracterele ființei *Dasein*-ului le numim *existențiali*."[194] Însă ceea ce rămâne indeterminat este tocmai următorul fapt: ce anume poate fi considerat caracter al ființei *Dasein*-ului (*Seinscharakter des Daseins*) și ce nu? Cel mai larg și mai vag răspuns ar fi că sub acest titlu ar intra aproape tot ceea ce desfășoară analitica existențială în privința acestei ființări. Însă cu un astfel de răspuns discuția noastră nu înaintează nici un pas. Să urmărim însă textul.

Conceptul de existențial este diferențiat apoi doar în raport cu determinările de ființă care nu sunt de ordinul *Dasein*-ului. Heidegger numește *categorii* aceste determinări care nu sunt pe măsura *Dasein*-ului. Paradoxal, filozoful determină într-un mod mult mai aplicat termenul de categorie, prin recurs la etimologia sa greacă. Conceptul de „existențial" rămâne însă destul de neprecizat, fapt care va genera, după cum vom vedea, mai multe dificultăți. Singura determinare suplimentară este următoarea: „Existențialii și categoriile sunt

[194] *SuZ*, p. 44.

cele două posibilități fundamentale pentru caracterele ființei [*Grundmöglichkeiten von Seinscharakteren*]. Ființarea care le corespunde cere să fie interogată primordial de fiecare dată într-un mod diferit: ființarea este un *cine* (existență) sau un *ce* (simplă-prezență în sensul cel mai larg)"[195]. Așadar, atât existențialii cât și categoriile sunt determinări ontologice, primele referindu-se la ființa *Dasein*-ului, în timp ce celelalte se referă la ființa ființărilor diferite de *Dasein*. Vom întâlni așadar structuri „ontologic-categoriale", precum *Zuhandenheit* sau *Vorhandenheit*, și structuri „ontologic-existențiale", precum *In-Sein* sau *Sein bei*.

Însă dacă nota esențială a unui *Existenzial* ar fi că se delimitează net de o *Kategorie*, atunci ar părea obligatoriu ca orice existențial determinat să se diferențieze în raport cu o categorie, care i-ar corespunde.

Totuși, singurele determinări ale unor existențiali *prin raport cu* categorii corespunzătoare sunt *Sein bei*, *In-Sein*, *Ende* și *Ganzheit*. Heidegger determină existențialul *Sein bei* prin delimitarea de sensul categorial al alăturării (*Beisammen-sein*)[196] sau de o „aflare alături" (*Nebeneineinder*) obiectuală. Tot așa, existențialul *In-Sein* este demarcat în raport cu sensul categorial al includerii spațiale (*Inwendigkeit*)[197]. Paragraful 48 va indica o serie de sensuri categoriale ale sfârșitului și totalității care sunt esențial distincte de sensul existențial al acestor concepte (pentru sfârșit: împlinirea, oprirea și dispariția; pentru totalitate: suma)[198]. Însă în raport cu ce categorii pot fi determinați și delimitați ceilalți existențiali?

---

195 *SuZ*, p. 45.

196 *SuZ*, p. 55: „«Faptul-de-a-fi în-preajma» lumii, în calitatea lui de existențial, nu semnifică niciodată faptul-de-a-fi-simplă-prezență-laolaltă [*Beisammen-vorhanden-sein*] propriu unor lucruri oarecare."

197 *SuZ*, p. 56: „Ceea ce trebuie făcut în primă instanță este să sesizăm deosebirea de ordin ontologic dintre faptul-de-a-sălășlui-în ca existențial și «includerea spațială» a ființărilor simplu-prezente unele în altele [*der «Inwendigkeit» von Vorhandenem untereinander*], care este o categorie."

198 *SuZ*, pp. 242-243.

Am putea presupune – însă rămâne o supoziție – că mundaneitatea ca existențial ar putea fi determinată prin delimitarea de categoria întregului (*das All*). Am putea conjectura, de asemenea, că și sensul existențial al adevărului (ca stare de deschidere, *Erschlossenheit*) ar putea fi pus în legătură cu sensul categorial de stare de des-coperire (*Entdecktheit*) sau chiar cu acela de *adequatio*. În sfârșit, dacă spațialitatea și temporalitatea *Dasein*-ului ar fi fost considerate *existențiali* (însă nu sunt considerate astfel!), le-am fi putut delimita de *categoria* spațiului omogen și tridimensional și de *categoria* timpului înțeles ca succesiune matematică a unor acum-uri identice.

Însă există o serie de existențiali – precum preocuparea, dez-depărtarea, rânduirea unui spațiu, grija pentru celălalt, impersonalul „se", situarea afectivă, înțelegerea, posibilitatea, proiectul, sensul sau discursul – pentru care ar fi foarte dificil să identificăm categorii corespondente. Este vorba, după cum se poate lesne observa, tocmai de acei existențiali care constituie structurile lăuntrice ale sălășluirii.

Existențialii sunt apriorici și transcendentali. Cele mai neproblematice trăsături ale existențialilor sunt caracterul lor aprioric și transcendental. Nu sunt puține pasajele care arată că proiectul filozofic heideggerian este un *proiect aprioric*. De altfel, Heidegger însuși spune că ține de esența demersului filozofic ca acesta să aibă drept temă *apriori*-ul și nicidecum faptele empirice ca atare[199]. În ceea ce privește propriul proiect filozofic, Heidegger subliniază dintru început că *In-der-Welt-sein* este o „constituție necesară *a priori* a *Dasein*-ului"[200], că determinările ființei *Dasein*-ului trebuie înțelese *a priori* pe baza lui *In-der-Welt-sein* și că sarcina analiticii *Dasein*-ului este aceea de „a scoate în evidență acel *apriori* care trebuie să fie vizibil pentru ca întrebarea «ce este omul?» să poată fi discutată filozofic"[201]. Articularea existențialilor

---

[199] *SuZ*, p. 229.
[200] *SuZ*, p. 53.
[201] *SuZ*, p. 45.

constituie *a priori*-ul existențial al ființei *Dasein*-ului. Iar în măsura în care intenția heideggeriană este una fundamental-ontologică (vizând să elucideze sensul ființei), rezultatele analiticii *Dasein*-ului nu fac decât să pună anumite baze pentru un discurs fundamental-antropologic, fără să îl poată suplini ca atare pe acesta. La rândul său, acest discurs antropologic nu se poate porni decât de la un demers aprioric: „[...] rezultatele de până acum cer întregiri în vederea unei elaborări complete a *apriori*-ului existențial propriu antropologiei filozofice"[202].

Fiind esențialmente aprioric, demersul heideggerian este inevitabil situat în descendența proiectului aprioric kantiano-husserlian al filozofiei europene. În aceeași măsură și în aceeași descendență, proiectul heideggerian este un proiect *transcendentalist*: Heidegger va spune chiar că ființa este un „general" *transcendental*[203] și că timpul este orizontul *transcendental* al întrebării privitoare la ființă[204]. Mai mult, Heidegger va afirma universalitatea *transcendentală* a fenomenului grijii și a tuturor existențialilor[205].

Chiar dacă Heidegger este moștenitorul tradiției aprioric-transcendentale a filozofiei europene, am putea oare presupune că *Dasein*-ul, anume ființa sa, adică articularea existențialilor (cu alte cuvinte: existențialitatea existenței), este o reformulare radicală a *subiectivismului* filozofiei moderne? Constituția *Dasein*-ului este oare doar o reformulare a subiectivității transcendental-apriorice kantiano-husserliene? Putem oricum observa că dintre cei trei piloni ai proiectului filozofiei moderne – Descartes, Kant și Husserl – Heidegger are afinități esențiale doar cu Kant și cu Husserl; în schimb, față de Descartes, atitudinea sa este foarte defavorabilă. Descartes, fondatorul tradiției subiectivității în filozofia modernă, este foarte criticat în *Sein und Zeit*, iar Heidegger a

---

202 *SuZ*, p. 131.
203 *SuZ*, p. 3.
204 *SuZ*, p. 51.
205 *SuZ*, p. 199.

denunțat în repetate rânduri structura subiect-obiect, ca una dintre cele mai persistente și mai periculoase aluviuni ale metafizicii occidentale. Așadar, dacă Heidegger poate fi pus în descendența filonului *aprioric-transcendentalist* al filozofiei moderne, nu același lucru se poate spune și despre filonul *subiectivist*.

Heidegger a contestat definirea ființei omului prin conceptul de subiect, iar conceptul de *Dasein* vine tocmai să submineze și să participe la destrucția conceptului de subiect. Altfel spus, Heidegger propune prin conceptul de *Dasein* o alternativă la conceptul tradițional de subiectivitate, o „subiectivitate" factică și situată dintru început într-o lume, și nu una care este situată opozitiv în raport cu aceasta, prinsă ca într-o „carcasă" în ea însăși, o carcasă din care, apoi, iese către lumea „obiectului", a ceea ce stă în fața sa, în opoziție cu sine (*Gegen-stand*). Caracterul transcendental-aprioric al structurilor acestei noi „subiectivități" se modifică la rândul său: nu este vorba de un apriorism obținut printr-o purificare de concret, printr-o abstractizare de orice stare „naturală", printr-o izolare de orice câmp factic. Dimpotrivă: „Grija [...] este existențial-aprioric «anterioară» oricărei atitudini sau «stări» factice a *Dasein*-ului, aflându-se din capul locului *în* acestea"[206]. Nu este nevoie de o stare excepțională de abstractizare teoretică pentru a ajunge la structurile apriorice ale *Dasein*-ului, deoarece „în cotidianitatea medie, și chiar în modul neautenticității, rezidă *a priori* structura existențialității"[207]. Așadar, critica ideii de conștiință și a celei de subiect nu contravine unei elaborări tehnice a ideii de apriori: „Respingerea unei «conștiințe în genere» nu înseamnă negarea *apriori*-ului, tot așa cum postularea unui subiect idealizat nu garantează o aprioritate pe deplin întemeiată, ca aceea a *Dasein*-ului."[208]

---

[206] *SuZ*, p. 193.
[207] *SuZ*, p. 44.
[208] *SuZ*, p. 229.

Existențialii sunt neutri din punct de vedere ontic. Existențialii sunt principial indiferenți în raport cu concretizările modale ale autenticității și neautenticității, și se concretizează ei înșiși în modalități *existențiele*. Spre exemplu, situarea afectivă, ca existențial, este neutră principial în raport cu autenticitatea și neautenticitatea. Însă ea se poate concretiza la nivel existențiel fie ca dispoziție afectivă neautentică (iar aici Heidegger analizează exemplul fricii), fie ca dispoziție afectivă autentică (iar aici Heidegger dă exemplul privilegiat al angoasei). Alt exemplu: discursul (*Rede*) ca existențial se poate modaliza la nivel existențiel fie sub modul neautenticității, ca flecăreală (*Gerede*), fie ca discurs autentic (ca tăcere, reticență și ascultare). Astfel, nu există o diferențiere *ontologică* între existențiali ai autenticității și existențiali ai neautenticității, ci una ontic-*existențielă* între concretizările autentice și cele neautentice ale diverșilor existențiali.

Acest criteriu este încălcat însă de cel puțin un existențial: impersonalul „se“ (*das Man*), care nu este o structură formală neutră, ci este forma sinelui cotidian, căzut în neautenticitate. Ne putem întreba dacă nu avem de a face cu o inconsecvență din partea lui Heidegger, și dacă nu ar fi fost mai potrivit ca sinele (*das Selbst*), în neutralitatea sa formală, să fie considerat drept un *existențial* ce se poate modaliza la nivel *existențiel* fie ca sine neautentic (*Man-selbst*) fie ca sine autentic (*eigentliches Selbst*). Am putut identifica, în acest aspect, o ezitare – sau chiar o contradicție – în textul heideggerian.

Existențialii determină o anumită dimensiune a ființei* Dasein*-ului. Un existențial este o structură fundamentală ce marchează, într-o direcție de sens determinată, constituția fundamentală a *Dasein*-ului. Astfel, o dimensiune determinată de sens a ființei *Dasein*-ului este pusă sub jurisdicția unui existențial, care este structura fundamentală ce înglobează aria respectivă de sens. Așadar, un existențial nu ar trebui, în principiu, să poată fi derivat, ci ar trebui să fie considerat ca o structură *ultimă* a ființei *Dasein*-ului. Existențialitatea existenței, adică articularea apriorică a existențialilor, constituie

„încrengătura" de structuri ultime care determină și in-formează (sunt donatoare de sens) palierele și dimensiunile existenței *Dasein*-ului.

În acest sens, am putea înțelege cu ușurință de ce anumite structuri specifice *Dasein*-ului *nu* sunt considerate existențiali. De exemplu, privirea-ambientală (*Umsicht*) se exersează în orizontul preocupării și este subordonată acesteia; iar dacă preocuparea este un existențial, privirea-ambientală nu este. Același lucru l-am putea spune și în privința raportului dintre privirea-considerativă (*Rücksicht*) și grija-pentru-ceilalți (*Fürsorge*). Apoi, explicitarea (*Auslegung*) nu este considerată un existențial pentru că ea e subsumată înțelegerii (*Verstehen*) ca existențial, fiind fundată în aceasta. La fel, enunțul, fiind un mod derivat al explicitării, nu are de ce să revendice un astfel de statut fundamental. Tot așa, *Hören*, *Schweigen*, *Sprache* sau *Mitteilung* nu sunt considerați existențiali în măsura în care se întemeiază în existențialul discursului (*Rede*). Dacă Heidegger a evitat în mod deliberat să îl determine pe *Mitsein* ca existențial (ipoteză pe care nu o putem însă proba), un motiv ar putea fi tocmai suprapunerea „jurisdicțională" dintre *Mitsein* și *Fürsorge*.

Pe de altă parte, putem identifica uneori existențiali care par că se suprapun (cel puțin parțial), care par că intră unul în jurisdicția altuia. De exemplu, *Sein bei* și *Besorgen*, faptul de a fi în preajma ființării intramundane și preocuparea cu aceste ființări intramundane, par că se referă aproape la același lucru.

Existențialii sunt co-originari sau pot fi fundați unul în celălalt? În repetate rânduri se afirmă că existențialii sunt co-originari. Dacă sunt co-originari, am putea spune că, principial, nici un existențial nu poate fi subordonat sau supraordonat altui existențial, că nici un existențial nu poate fi fundat într-un alt existențial. Acest lucru fusese de altfel prefigurat prin punctul anterior, care afirma că un existențial este fundamental și că el nu poate fi derivat. (Însă „a fi derivat din" și „a fi fundat în" spun oare unul și același lucru?)

Această viziune omogenă asupra existențialilor – ca structuri co-originare ce aparțin faptului de a fi în lume, fiind fundate în acesta, nefiind însă fundate într-un *alt* existențial – pare contrazisă de câteva exemple. Bunăoară, Heidegger afirmă că *Sein-bei* (un existențial declarat) ar fi fundat în *In-Sein*, care este la rândul său tot un existențial[209]. Dacă este fundat, nu înseamnă oare că nu mai e nici originar, nici fundamental, ci derivat? Mai mult, într-un anumit pasaj, se afirmă că situarea afectivă (deci un existențial) se întemeiază atât în starea de aruncare[210], cât și în trecutul esențial[211] (care nu sunt existențiali).

Pe de altă parte, situarea afectivă[212], înțelegerea[213] și adevărul[214] sunt considerate existențiali *fundamentali*[215]. Acest lucru nu pare să implice oare o anumită ierarhie în cadrul structurii existențialilor? Prin determinarea lui *Befindlichkeit*, lui *Verstehen* și lui *Wahrheit* ca *fundamentalen Existenzialien*, nu rezultă oare că ceilalți existențiali sunt ne-fundamentali sau „nu tot atât de fundamentali"? Heidegger vorbește într-un alt pasaj de „universalitatea" transcendentală „a fenomenului grijii și a *tuturor* existențialilor fundamentali"[216]. Și acest enunț poate fi interpretat în două moduri distincte: pe de o parte, se poate spune că implicit toți existențialii sunt fundamentali și, ca atare, toți au o universalitate transcendentală. Pe de altă parte, s-ar putea înțelege că doar acei existențiali care

---

209 *SuZ*, p. 54. „Das «Sein bei» der Welt [...] ist ein im In-Sein fundiertes Existenzial."

210 *SuZ*, p. 340: „Die Befindlichkeit gründet daher in der Geworfenheit."

211 *Ibidem*: „Befindlichkeit gründet primär in der Gewesenheit."

212 *SuZ*, p. 134.

213 *SuZ*, pp. 143, 150, 336.

214 *SuZ*, p. 297.

215 *SuZ*, p. 160. „Die fundamentalen Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des In-der-Welt-seins konstituieren, sind Befindlichkeit und Verstehen."

216 *SuZ*, p. 199: „transzendentale «Allgemeinheit» des Phänomens der Sorge und *aller* fundamentalen Existenzialien" [s.n.].

sunt fundamentali acced la această universalitate transcendentală. Nu putem însă decide care este interpretarea cea adecvată.

În sfârșit, discursul este caracterizat drept un existențial *originar*[217]. Înseamnă oare că toți existențialii sunt originari, sau că, dimpotrivă, în contextul *tuturor* existențialilor discursul se individualizează prin aceea că este originar? E drept că, în mai multe rânduri, se afirmă co-originaritatea situării afective, a înțelegerii și a discursului[218], în sensul că primele două, co-originare fiind[219], sunt în mod co-originar determinate de discurs[220]. Înseamnă oare că acești trei existențiali sunt doar ei „originari și fundamentali"? O serie de pasaje pledează în favoarea acestui fapt, în măsura în care starea de deschidere a *Dasein*-ului (*Erschlossenheit*) este constituită prin *Befindlichkeit*, *Verstehen* și *Rede*[221]. Însă „originar" și „fundamental" sunt oare atribute interșanjabile? Ceva este originar în măsura în care e fundamental sau invers, ceva e fundamental în măsura în care este originar? Pe de altă parte, o anumită structură, dacă nu este originară și fundamentală, apriorică și transcendentală, mai poate fi ea considerată un existențial?

Ideea că un existențial poate fi fundat într-un alt existențial, că putem identifica raporturi de fundare în cadrul exis-

---

[217] *SuZ*, p. 161: „Wenn die Rede, die Artikulation der Verständlichkeit des Da, ursprüngliches Existenzial der Erschlossenheit ist [...]"

[218] *SuZ*, p. 161: „Die Rede ist mit Befindlichkeit und Verstehen existenzial gleichursprünglich."

[219] *SuZ*, p. 142: „Die Befindlichkeit ist *eine* der existenzialen Strukturen, in denen sich das Sein des «Da» hält. Gleichursprünglich mit ihr konstituiert dieses Sein das *Verstehen*. Befindlichkeit hat je ihr Verständnis, wenn auch nur so, daß sie es niederhält. Verstehen ist immer gestimmtes." Cf. de asemenea, *SuZ*, p. 160.

[220] *SuZ*, p. 133: „Befindlichkeit und Verstehen sind gleichursprünglich bestimmt durch die Rede."

[221] *SuZ*, p. 220: „Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst."

tențialității, în „interiorul" acesteia, ne poate duce cu gândul la o *arhitectonică* a existențialilor, la o structură *ierarhică* a lor. Atunci, cum vor mai fi *co-originari* acești existențiali? Și cum ar trebui să concepem acest raport de fundare? Să ne referim însă la un pasaj care pare să ne ofere o cheie pentru descifrarea acestei aporii.

> Dacă, așadar, deschidem o cercetare tematică în privința faptului-de-a-sălășlui-în [*In-Sein*], nu o facem cu gândul de a anula originaritatea fenomenului [*Ursprünglichkeit des Phänomens*] prin derivarea lui din alte fenomene [*durch Ableitung aus anderen*], adică recurgând la o analiză inadecvată, care ar echivala cu o disoluție [*Auflösung*]. Însă faptul că ceva originar nu poate fi derivat [*Unableitbarkeit eines Ursprünglichen*] nu exclude defel o multiplicitate a caracterelor de ființă din care el e constituit [*Mannigfaltigkeit der dafür konstitutiven Seinscharaktere*]. Iar din moment ce se arată, ele sunt, existențial vorbind, deopotrivă de originare [*Zeigen sich solche, dann sind sie existenzial gleichursprünglich*]. Acest fenomen al *co-originarității* momentelor constitutive a fost adesea trecut cu vederea în ontologie, ca urmare a unei tendințe metodologice necenzurate de a face să provină [*Herkunftsnachweisung*] totul și orice dintr-un „temei originar" simplu [*einfachen „Urgrund"*].[222]

Trebuie așadar să conștientizăm că modul „clasic" de a ne interoga în privința raportului dintre „ceea ce fundează" (principiul, temeiul) și „ceea ce este fundat" (întemeiatul) nu mai este complet valabil în construcția heideggeriană. „A face să provină totul și orice dintr-un temei originar simplu" este în fond paradigma clasică a filozofiei, *in nuce* la Platon și Aristotel, deplin elaborată în henologia neoplatonismului și dusă la extrem în sistemul absolut al lui Hegel. Heidegger pare că se rupe de această tradiție, reformulând problema temeiului, a fundamentului, a fundamentării, a fundamentalului, și a originarului într-un alt mod și într-o altă direcție. Pentru a arăta cum se petrece acest lucru ar fi însă necesară o investigație separată.

---

[222] *SuZ*, p. 131.

g) Heidegger și logica modală

Am putut urmări în incursiunea noastră de până acum funcționalitatea mai multor concepte de ordin modal pe care Heidegger le pune în joc, fără să precizeze întotdeauna granițele dintre termenii învecinați. Avem astfel mai multe concepte modale, între care trei sunt dominante: *Modus* (cu variațiile *Grundmodus* și *Seinsmodus*), *Art* (*Grundart* și *Seinsart*) și *Weise* (*Seinsweise, Grundweise*). Întrebarea noastră vizează interacțiunea și interferența dintre existențialii *Dasein*-ului și structurile exprimate de aceste concepte modale. La o analiză atentă a ocurențelor, vedem că nu e foarte ușor să distingem, bunăoară, între „mod fundamental" (*Grundmodus*), „fel fundamental" (*Grundart*) și „manieră fundamentală" (*Grundweise*).

Existențial, fel de a fi* (Seinsart) *sau „fel fundamental"* (Grundart) *al* Dasein*-ului. Anumiți existențiali sunt determinați ca „fel fundamental" (*Grundart*) al *Dasein*-ului. Astfel, situarea afectivă (*Befindlichkeit*) este determinată ca *„eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz"*[223] sau ca *„eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist"*[224]. La rândul ei, înțelegerea (*Verstehen*) este explicitată ca *„die Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens"*[225]. În sfârșit, *Besorgen* și *Fürsorge* (preocuparea și grija pentru celălalt) sunt determinate ca posibile feluri fundamentale ale sălășluirii (*die möglichen Grundarten des In-Seins*)[226]. Însă conceptul de „fel fundamental" nu se limitează doar la existențiali, ci se referă și la alte structuri ale *Dasein*-ului care nu sunt existențiali, precum căderea

---

[223] *SuZ*, p. 137.
[224] *SuZ*, p. 139.
[225] *SuZ*, p. 170. Cf. de asemenea *SuZ*, p. 315: „Daß Verstehen selbst eine Grundart des Seins des Daseins ausmacht"
[226] *SuZ*, p. 176.

(*Verfallen*)[227], starea de aruncare (*Geworfenheit*)[228], starea de deschidere (*Erschlossenheit*)[229], stranietatea (*Unheimlichkeit*)[230] sau chiar faptul de a te angoasa (*Sichängsten*)[231]. Conceptul de „mod fundamental" (*Grundmodus*) este mai puțin spectaculos, el fiind atribuit, într-un pasaj izolat, doar înțelegerii[232]. Tot o ocurență izolată și lipsită de elocvențe semantice comportă și conceptul de „manieră fundamentală" (*Grundweise*): privirea-ambientală, privirea considerativă și transparența sunt considerate „maniere fundamentale" ale ființei privirii[233].

Raportul dintre *Seinsart* (fel de a fi) și *Grundart* (fel fundamental) nu este însă foarte clar. Strict terminologic, am putea presupune că la temeiul oricărui „fel de a fi" ar sta un „fel fundamental", care ar avea și statutul de existențial. Am văzut, bunăoară, că situarea afectivă (*Befindlichkeit*, care e indubitabil un existențial) este determinată ca „fel fundamental" (*Grundart*) al stării de deschidere a *Dasein*-ului[234]. Acesteia i-ar fi subordonată dispoziția (*Stimmung*), care este un „fel de a fi" (*Seinsart*), ce-i drept „originar", al *Dasein*-ului[235]. Și înțelegerea (la rândul ei un existențial) este considerată un

---

227 *Verfallen* ca *Grundart des Seins des Da* (*SuZ*, p. 137), sau ca *Grundart des Seins der Alltäglichkeit* (p. 175).

228 *Geworfenheit* ca *Grundart dieses Seienden, gemäß der es an die besorgte Welt ausgeliefert ist* (*SuZ*, p. 199).

229 *SuZ*, p. 220: „Erschlossenheit ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da *ist*."

230 *SuZ*, p. 277: „Unheimlichkeit ist die obzwar alltäglich verdeckte Grundart des In-der-Welt-seins."

231 *SuZ*, p. 188, *„eine Grundart des In-der-Welt-seins"*.

232 *SuZ*, p. 143: *Verstehen* ca „Grundmodus des *Seins* des Daseins".

233 *SuZ*, p. 146: *Umsicht, Rücksicht, Durchsichtigkeit* ca „Grundweisen des Seins des Sicht".

234 *SuZ*, p. 137: „Sie [Befindlichkeit] ist eine existenziale Grundart der gleichursprünglichen Erschlossenheit von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Weltsein ist"; Cf. și p. 139: „Die Befindlichkeit ist eine existenziale Grundart, in der das Dasein sein Da ist."

235 *SuZ*, p. 136: „die Stimmung als ursprüngliche Seinsart des Daseins".

„fel fundamental" (o *Grundart alles daseinsmäßigen Erschließens*[236]), în timp ce putința de a fi (*Sein-können*), care îi este subordonată, este considerată un „fel de a fi" (*Seinsart*)[237]. Oricum, trebuie să semnalăm că nu orice existențial căruia i-ar fi subsumat un „fel de a fi" al *Dasein*-ului este în mod automat un fel fundamental, o *Grundart*: de exemplu: mundaneitatea (*Weltlichkeit*) ca existențial[238] nu este o *Grundart*, în timp ce „mundan" (*weltlich*) este un „fel de a fi" (*Seinsart*) al *Dasein*-ului[239].

***Existențial și manieră* (Weise).** Putem identifica o anumită corespondență și între conceptul de *Existenzial* și conceptul de manieră (*Weise*). De exemplu, Heidegger enumeră mai multe *maniere* ale faptului-de-a-sălășlui-în (*Weisen des In-Seins*), care este un existențial. Este vorba de anumite maniere în care *In-Sein* se dispersează (*zerstreut*) și se fărâmițează (*zersplittert*): „a avea de-a face cu ceva, a produce ceva, a se ocupa și a se îngriji de ceva, a întrebuința ceva, a abandona și a face să se piardă ceva, a întreprinde, a realiza, a cerceta, a interoga, a contempla, a discuta, a determina..."[240]

---

236 *SuZ*, p. 170.

237 *SuZ*, p. 143: „Im Verstehen liegt existenzial die Seinsart des Daseins als Sein-können." Pe de altă parte, înțelegerea este alteori considerată doar un „fel de a fi" (*Seinsart*) al *Dasein*-ului, atunci când se raportează proiectiv la propriile posibilități, fiind aceste posibilități însele. Cf. *SuZ*, p. 145: „Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten *ist*."

238 *SuZ*, p. 64: „Weltlichkeit ist demnach selbst ein Existenzial."

239 *SuZ*, p. 65.

240 *SuZ*, pp. 56-57: „Die Mannigfaltigkeit solcher Weisen des In-Seins läßt sich exemplarisch durch folgende Aufzählung anzeigen: zutunhaben mit etwas, herstellen von etwas, bestellen und pflegen von etwas, verwenden von etwas, aufgeben und in Verlust geraten lassen von etwas, unternehmen, durchsetzen, erkunden, befragen, betrachten, besprechen, bestimmen ..." Traducere parțial modificată. Pentru a departaja terminologic conceptele modale de *Art*, *Weise* și *Modus* (cu variațiile *Seinsart*, *Seinsweise*, *Seinsmodus*, dar și *Grundart*, *Grundmodus*, *Grundweise*), rezervăm în mod consecvent termenul de „mod" pentru germanul *Modus*, „fel" pentru *Art*, și „manieră" pentru *Weise*.

Aceste maniere ale faptului-de-a-sălășlui-în, spune Heidegger, au felul de a fi al preocupării (*Seinsart des Besorgens*)[241]. Așadar, *Besorgen* este determinat ca un „fel de a fi" al diverselor „maniere" ale faptului-de-a-sălășlui-în. Așa cum există mai multe maniere ale faptului-de-a-sălășlui-în (*Weisen des In-Seins*), tot așa există mai multe maniere ale preocupării (*Weisen des Besorgens*). Heidegger enumeră ca „moduri deficiente" ale preocupării: omiterea, neglijarea, renunțarea, luarea unui răgaz[242].

Așadar, manierele sălășluirii sunt specii ale acestui gen, tipuri specifice de a fi în lume. Genul vizat (sălășluirea) se împarte în diverse specii (manierele: a face cutare sau cutare lucru). *Calitatea* tuturor acestor specii subordonate este felul de a fi al preocupării. Această calitate e la rândul ei (într-un alt sens) un gen. Ca gen, preocuparea are o serie de specii subordonate. Aceste specii subordonate sunt împărțite în două mari categorii, numite „moduri": moduri pozitive („eficiente"), precum hărnicia și activismul, și moduri negative (deficiente), precum lenea, omiterea sau neglijarea.

Am putea deduce apoi altă caracteristică a existențialilor. Un existențial – în acest caz *In-Sein* sau *Besorgen* – are mai multe maniere (*Weisen*): de manifestare, de concretizare, de explicitare. Existențialul ca atare *se specifică* în și prin aceste maniere concrete[243]. Heidegger spune chiar că existențialul se „dispersează" în manierele sale concrete și se „fărâmițează" *ca* aceste concretizări. Putem vorbi așadar de un versant unitar, formal și transcendental al existențialului (care este

---

241 *SuZ*, p. 57: „Diese Weisen des In-Seins haben die noch eingehend zu charakterisierende Seinsart des *Besorgens*."

242 *Ibidem*: „Weisen des Besorgens sind auch die *defizienten* Modi des Unterlassens, Versäumens, Verzichtens, Ausruhens, alle Modi des «Nur noch» in bezug auf Möglichkeiten des Besorgens."

243 Această caracteristică nu se potrivește însă tuturor existențialilor analizați de Heidegger. De exemplu, mundaneitatea este indubitabil un *Existenzial*, însă ea nu are maniere de specificare. Faptul de a se specifica în moduri sau în maniere concrete mai este el atunci o *caracteristică*?

prealabil oricărei dispersii și fărâmițări) și de multiplicarea sa „materială", de manifestarea sa multiplă și concretă. Acest „dualism" între unu și multiplu (dintre ontologic și ontic) va putea fi regăsit de-a lungul întregii lucrări heideggeriene. Punem „dualism" între ghilimele, tocmai pentru că nu există o prăpastie între caracterul unitar-transcendental al existențialului și manifestările sale concrete („manierele", *die Weisen*), între unitatea structurii ontologice și multiplicitatea modalizării sale ontice. *In-Sein* ca atare nu există în mod concret decât – de fiecare dată – ca una sau alta dintre modalizările sale: fie ca „a întreprinde", fie ca „a realiza", fie ca „a cerceta", „a interoga", „a contempla" sau „a discuta" etc. Tot așa, preocuparea ca atare (*Besorgen*), structură transcendental-apriorică, ontologic-unitară, nu există în mod concret și nu se manifestă decât ca una sau alta dintre manierele sale posibile: fie ca „a-ți procura ceva", ca „a te zbate pentru obținerea a ceva", fie ca „a zăbovi în preajma a ceva" sau „a lăsa (indolent sau leneș) lucrurile în voia lor".

Să notăm că, în privința subiectului nostru, conceptul de *Weise* are o importanță distinctă, în măsura în care Heidegger spune, în paragraful 48 că moartea este „o manieră de a fi [*eine Weise zu sein*] pe care *Dasein*-ul și-o asumă [*übernimmt*] de îndată ce este"[244].

Existențial și mod (**Modus**). Ideea de mod are o amplă utilizare în analitica *Dasein*-ului, iar câteva dintre ocurențele pe care le putem identifica intră în conjuncție cu un existențial sau altul. De pildă, în § 13 cunoașterea lumii este considerată un „mod fundat" (*fundierter Modus*) al faptului de a sălășlui în (*In-Sein*). Tot așa, § 30 determină frica drept „mod" al situării afective (*Modus der Befindlichkeit*). Faptul că „un existențial are moduri" arată că modul e principial secund, derivat, întemeiat pe un fenomen fundamental, care este determinat ca existențial. Se va vorbi despre moduri ale grijii pentru celălalt (*Fürsorge*)[245] precum și de moduri ale

[244] *SuZ*, p. 245.
[245] *SuZ*, p. 121.

preocupării (*Besorgen*)[246]; bunăoară, pura zăbovire sau faptul-de-a-te-rezuma-să-zăbovești-în-preajma (*das Nur-noch-verweilen bei...*) va fi considerată un „mod deficient" al existențialului preocupării (*Besorgen*)[247], care, prin această deficiență, poate lăsa să apară ființarea ca simplă prezență[248]. Așadar, în timp ce conceptul de *Existenzial* desemnează un constituent aprioric al ființei *Dasein*-ului, conceptul de mod (*Modus*) este o concretizare ontică și existențielă a acestuia.

Termenul de „mod" este însă utilizat și în alte contexte. Avem de-a face cu un uzaj „macro" al termenului de mod și de un uzaj „micro". În primul rând, se vorbește despre moduri ale ființei[249], despre moduri ale caracterelor ființei (*Vorhandenheit* și *Zuhandenheit*[250], determinate de altfel și ca „moduri ale realității"[251]), despre moduri ale ființei ființării întâlnite intramundan (anume: existența și realitatea)[252], despre moduri ale temporalității (structurile *Dasein*-ului sunt moduri ale temporalității[253]) sau despre moduri ale temporalizării temporalității[254]. La nivel „micro", se vorbește despre moduri ale (non-)întâlnirii ustensilului (*Auffälligkeit, Aufdringlichkeit, Aufsässigkeit*)[255], despre moduri ale lui *Mitdasein*, ale lui *Miteinandersein*[256] și ale lui *Mitsein*[257], ale ființei

---

[246] *SuZ*, pp. 57, 73, 75, 104.

[247] *SuZ*, p. 61: „Im Sichenthalten von allem Herstellen, Hantieren u. dgl. legt sich das Besorgen in den jetzt noch einzig verbleibenden Modus des In-Seins, in das Nur-noch-verweilen bei..."

[248] *SuZ*, p. 73: „Das ratlose Davorstehen entdeckt als defizienter Modus eines Besorgens das Nur-noch-vorhandensein eines Zuhandenen."

[249] *SuZ*, p. 18: „[...] dacă diferitele moduri și derivate ale ființei [*Modi und Derivate von Sein*] devin în fapt comprehensibile în modificările și derivațiile lor din perspectiva timpului [...]"

[250] *SuZ*, p. 45.

[251] *SuZ*, p. 211.

[252] *SuZ*, p. 324.

[253] *SuZ*, p. 17.

[254] *SuZ*, pp. 304, 329, 335.

[255] *SuZ*, p. 74.

[256] *SuZ*, p. 121.

[257] *SuZ*, p. 125.

cotidiene a locului de deschidere (flecăreala, curiozitatea, ambiguitatea)[258] sau despre moduri ale sfârșitului[259].

Între acest uzaj minor și cel major, putem întâlni un nivel intermediar: se vorbește despre moduri ale *Dasein*-ului ca atare, despre moduri ale faptului de a fi în lume: autenticitatea și neautenticitatea. *Eigentlichkeit* și *Uneigentlichkeit* nu sunt existențiali, ci „moduri" ale ființei *Dasein*-ului[260]. Autenticitatea și neautenticitatea sunt, fiecare, un fel posibil de a fi sine (*eine mögliche Seinsart seiner selbst*)[261]. Ele sunt, ca atare, posibilități fundamentale ale ființei *Dasein*-ului[262], posibilități fundamentale ale existenței[263], posibilități existențiele[264], având drept condiție de posibilitate faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu (*Jemeinigkeit*)[265]. Astfel, în funcționarea concretă a fiecăreia dintre ele, structura *Dasein*-ului este concretizată modal, adică ontic, adică existențiel. În acest sens, ca modalizări concret-*existențiele*, putem înțelege de ce autenticității și neautenticității nu le-a fost acordat titlul de *existențial*, care vizează în principiu o structură apriorică. Orice modalitate și orice modalizare este așadar *existențielă*, ontică, fiind astfel exclusă din aria *ontologică* a existențialului.

Pentru a verifica rigoarea „logicii modale" inerente analiticii existențiale, să urmărim și alte exemplificări ale conceptului de mod. În intimă corelație cu modul neautenticității, cotidiantitatea medie (*durchschnittliche Alltäglichkeit*) este determinată drept un mod de a fi al *Dasein*-ului[266]. Enunțul, conform paragrafului 33, este un mod derivat (*abkünftiger Modus*) al explicitării (*Auslegung*). Tot moduri, însă moduri de a fi

---

[258] *SuZ*, pp. 133-134.

[259] *SuZ*, p. 245.

[260] *SuZ*, p. 53. Heidegger menționează în acest context și indiferență modală.

[261] *SuZ*, p. 178.

[262] *SuZ*, p. 191.

[263] *SuZ*, p. 304.

[264] *SuZ*, p. 350.

[265] *SuZ*, p. 53.

[266] *SuZ*, p. 50: „Alltäglichkeit ist [...] ein Seinsmodus des Daseins".

(*Seinsmodi*) ale *Dasein*-ului, sunt considerate „interogarea" (*Fragen*)[267] şi, în urma ei, „vizarea a ceva" (*Hinsehen auf*), „înţelegerea a ceva" şi „sesizarea a ceva" (*Verstehen und Begreifen von*), alegerea (*Wählen*) şi „accesul la..." (*Zugang zu*)[268]. În structura spaţialităţii existenţiale, apropierea (*Nähe*) este un „mod al depărtării" (*Entferntheit*)[269]. Lipsa istoriografiei (*das Fehlen von Historie*) este un „mod deficient" (*ein defizienter Modus*) al constituţiei de fiinţă a istoricităţii (*Geschichtlichkeit*)[270]. Timpul are la rândul său „moduri": prezentul, trecutul şi viitorul sunt, fiecare dintre ele, un *Zeitmodus*[271]. Toate aceste ilustrări arată că modul este principial derivat şi fundat. Faptul că este deficient sau nu e de mai mică importanţă, acest lucru depinzând strict de „umplerea" sa ontic-existenţielă.

Mod (**Modus**) *şi modificare* (**Modifikation**). Cu ideea de modificare, ne aflăm în faţa unui alt concept modal care, alături de *Modus*, *Art* sau *Weise* configurează subtila „logică modală" heideggeriană (care este de fapt o logică ontologică, o ontologie modală). Heidegger spune explicit că prin modificări se ajunge la moduri, aşa cum e cazul, bunăoară, a enunţului ca mod derivat al explicitării[272]. În acest caz, avem de a face cu o modificare ontologic-existenţială[273]. Întâlnim

---

[267] *SuZ*, p. 7: „Das Fragen dieser Frage ist als *Seins*modus eines Seienden selbst von dem her wesenhaft bestimmt, wonach in ihm gefragt ist – vom Sein".

[268] *SuZ*, p. 7: „Hinsehen auf, Verstehen und Begreifen von, Wählen, Zugang zu sind konstitutive Verhaltungen des Fragens und so selbst Seinsmodi eines bestimmten Seienden, *des* Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind."

[269] *SuZ*, p. 103.

[270] *SuZ*, p. 20.

[271] *SuZ*, p. 25.

[272] *SuZ*, p. 157: „Inwiefern wird sie aber zu einem *abkünftigen* Modus der Auslegung? Was hat sich an ihr modifiziert? Wir können die Modifikation aufzeigen, wenn wir uns an Grenzfälle von Aussagen halten, die in der Logik als Normalfälle und als Exempel der «einfachsten» Aussagephänomene fungieren."

[273] *Ibidem*: „Durch welche existenzial-ontologischen Modifikationen entspringt die Aussage aus der umsichtigen Auslegung?"

aceeași idee de „modificare existențială" la pagina 146, unde Heidegger spune că „transpunerea de sine a înțelegerii" (*das Sichverlegen des Verstehens*) în posibilitățile sale fundamentale (adică înțelegerea autentică sau cea neautentică[274]) este o *existenziale Modifikation des Entwurfes als ganzes*, o „modificare existențială" a proiectului ca întreg. În același sens, la pagina 195 Heidegger afirmă despre faptul-de-a-dori (*das Wünschen*) că este o „modificare existențială" a proiectării de sine înțelegătoare (*verstehenden Sichentwerfen*)[275]. Este incontestabil că acel ceva care este o „modificare" a altceva depinde de acest altceva, se întemeiază în el și își extrage sensul de la acesta din urmă. Astfel, cel care „suportă" modificările își revendică o indiscutabilă preeminență în raport cu modificările sale.

După cum am văzut, pentru a determina trecerea de la *Man-selbst* la *eigentliche Selbstsein*, Heidegger folosește ideea de „modificare existențielă". Ce înseamnă însă o „modificare existențielă" (*existenzielle Modifikation*)? Și prin ce se diferențiază ea de o „modificare existențială" (*existenziale Modifikation*)? Câte tipuri de „modificări" putem repera? Heidegger spune, de exemplu, că printr-o *modificare* a întâlnirii ființării intramundane, lucrurile „trec" din calitatea de *Zuhandenheit* la calitatea de *Vorhandenheit*[276], care e strict coordonată cu modificarea privirii ambientale (*Umsicht*) într-o percepere considerativă (*hinsehendes Vernehmen*)[277] și cu modificarea preocupării în pura descoperire considerativă[278] sau în cunoașterea teoretică[279]. Pe de altă parte, uitarea (*Vergessen*), iluzia (*Täuschung*) și eroarea (*Irrtum*) sunt considerate la

---

[274] Heidegger nuanțează că atât *eigentliche* cât și *uneigentliche Verstehen* pot fi (fiecare în parte) atât veritabile cât și neveritabile: „Das eigentliche ebensowohl wie das uneigentliche Verstehen *können* wiederum echt oder unecht sein." (*SuZ*, p. 146)

[275] *SuZ*, p. 195: „Das Wünschen ist eine existenziale Modifikation des verstehenden Sichentwerfens, das, der Geworfenheit verfallen, den Möglichkeiten lediglich noch *nachhängt*."

[276] *SuZ*, p. 74.

[277] *SuZ*, p. 335.

[278] *SuZ*, p. 351.

[279] *SuZ*, pp. 352, 356.

rândul lor modificări ale faptului-de-a-sălășlui-în[280]. Groaza, spaima, oroarea, dar și timiditatea, sfiala sau uimirea sunt caracterizate drept modificări ale fricii[281]. Impulsul (*Trieb*) sau voința (*Willen*) sunt de asemenea modificări ale grijii[282]. Adevărul ca acord (*Wahrheit als Übereinstimmung*) este o modificare determinată ce derivă din starea de deschidere (*Erschlossenheit*). În registrul temporal, aflăm că *Entspringen* este o „modificare ecstatică" a expectativei (*Gewärtigen*)[283]. Heidegger vorbește în cele din urmă chiar de o modificare a înțelegerii ființei (*Modifikation des Seinsverständnisses*)[284].

h) Concluzie la Capitolul întâi

În urma acestei analize atente la ocurențe și la ceea ce textul heideggerian exprimă în mod explicit, am putea spune

---

[280] *SuZ*, p. 62: „Selbst das Vergessen von etwas [...] muß *als eine Modifikation des ursprünglichen In-Seins* begriffen werden, in gleicher Weise alle Täuschung und jeder Irrtum."

[281] *SuZ*, p. 142.

[282] *SuZ*, p. 211.

[283] *SuZ*, p. 347: „Das «Entspringen» ist eine ekstatische Modifikation des Gewärtigens [...]". *Entspringen* a fost tradus foarte distinct. Traducerea românească optează pentru „evadare", J. Stambaugh pentru „arising", Macquarrie-Robinson pentru „leaping-away", Martineau prin „re-sulter" iar Rivera prin „saltar fuera".

[284] *SuZ*, pp. 361-362. Sunt aceste modificări existențiale sau existențiele? Putem oare să le înțelegem prin diferența – de sursă hegeliană – dintre modificări cantitative și modificări calitative, făcând deci apel la conceptele de cantitate, calitate, măsură și salt calitativ? După cum știm, pentru Hegel, calitatea este ceea ce face ca un lucru să fie acel lucru și nimic altceva (omul este om). Modificările cantitative sunt acele modificări care *conservă* calitatea dată (un om poate să fie mai alb sau mai negru, mai înalt sau mai scund, mai inteligent sau mai nătâng, însă rămâne om, deci își păstrează calitatea, în pofida oricăror modificări cantitative de acest fel). Limitele între care modificările cantitative conservă calitatea dată desemnează *măsura* acelei ființări (omul, bunăoară, pendulează între animalitate și divinitate). Hegel va numi „salt calitativ" acele modificări cantitative care schimbă calitatea dată (omul se animalizează în sălbăticie, uitându-și umanitatea – salt calitativ „în jos" – sau se îndumnezeiește, depășindu-și umanitatea: salt calitativ „în sus").

că termenul de *Existenzial* – care are o valoare metodologică fundamentală în *Ființă și timp* – pare întrucâtva aporetic. Dacă ne fixăm pe litera textului, putem fi mirați de lista efectivă a acestor *Existenzialien*. Pe de o parte, sunt o serie de structuri în privința cărora ne-am fi așteptat să fie pe listă și a căror absență este de-a dreptul surprinzătoare. Pe de altă parte, apar și anumiți termeni cărora în mod spontan nu am fi înclinați să le acordăm statura de existențial. Conceptul însuși de *Existenzial* ascunde anumite dificultăți interne și caracteristicile sale nu se lasă determinate cu foarte multă transparență. Este, de altfel, foarte posibil ca aceste dificultăți să se datoreze faptului că acest uzaj substantival al termenului de existențial a fost pentru prima dată pus la lucru în *Sein und Zeit*. Căci în *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, curs ținut în 1925, puțin înainte de perioada în care Heidegger elaborează *Sein und Zeit*, termenul nu este folosit decât în sens adjectival, fără o astfel de fixare a conceptelor general-transcendentale ale ființei *Dasein*-ului. Dacă *Sein und Zeit* este de fapt *draft*-ul kantian al proiectului heideggerian, după cum sugerează Theodore Kisiel[285], un *draft* ce urmează altora, unul diltheyan, altul kairologic etc., atunci s-ar putea ca ideea de *Existenzial* (și polaritatea sa cu *Kategorie*) să provină din această tendință kantiană aprioric-transcendentală de a impune sau reliefa structuri generice corespunzătoare unor registre ale experienței factice.

Importanța acestei incursiuni prealabile în hățișurile conceptuale ale lui *Sein und Zeit* nu trebuie minimalizată. Tocmai pentru că va trebui să radiografiem fenomenul morții în contextul structurilor *Dasein*-ului, a fost necesară o explorare pregătitoare, una care să „desțelenească" teritoriul atât de accidentat al analiticii existențiale.

Ca o ultimă observație, am putea spune că există cel puțin trei niveluri de raportare la textul lui Heidegger. Primul

---

[285] Cf. Th. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, *op.cit.*, *passim*.

este „stupoarea": în fața unui astfel de limbaj, cititorul nepregătit și luat prin surprindere dă stupefiat înapoi. Chiar și un german nativ și cultivat poate sta în fața textului heideggerian ca în fața unui obiect bizar, venit din alt univers. Nivelul imediat următor este „familiaritatea" cu textul heideggerian. El are stadii incipiente, atunci când, de exemplu, te poți prezenta cu succes la un examen universitar, sau stadii mai avansate, când poți chiar să scrii articole „de specialitate". În această familiaritate avansată se mișcă mai toată exegeza heideggeriană curentă. Am putea însă presupune că există un al treilea nivel de lectură și înțelegere a textului heideggerian: unul care, pornind de la această familiaritate avansată, să își impună să desfacă răbdător firele cele mai încurcate ale textului heideggerian, să delimiteze în mod chirurgical nuanțele conceptelor, să diferențieze milimetric sensurile angajate în text, și astfel să pătrundă în țesătura intimă și subterană a textului, dincolo de prezentarea „în linii mari" a „principalelor probleme". O astfel de analiză milimetrică am încercat în acest capitol introductiv.

Să trecem acum, după aceste prolegomene clarificatoare, la „lucrurile însele" și să atacăm în mod frontal problema noastră: fenomenul morții. Următorul capitol va avea funcția de a clarifica rolul metodologic al problemei totalității (al totalității ca *Existenzial*) pentru tema morții.

CAPITOLUL 2

MOARTE ȘI TOTALITATE

După cum o arată paragraful 45 din *Ființă și timp*, problema totalității are un rol deschizător pentru discuția privitoare la fenomenul morții. Sau, dacă privim dintr-o altă perspectivă, putem spune că apariția problemei morții în cadrul analiticii existențiale se întemeiază pe necesitatea metodologică de a elabora unui concept adecvat de totalitate. Moartea nu intervine aici, cel puțin nu dintru început, ca o temă pasionantă și febrilă. Ea este cerută în primă instanță de exigențele tehnice ale demersului ontologic. Așadar, raportul dintre moarte și totalitate este unul definitoriu pentru înțelegerea adecvată a subiectului nostru.

Trebuie precizat însă un lucru: chiar dacă apare explicit abia odată cu introducerea problemei morții, conceptul de totalitate traversează întreaga construcție a analiticii existențiale. Ideea totalității va fi postulată metodologic încă de la începutul analiticii existențiale, unde Heidegger afirmă că:

> Faptul-de-a-fi-în-lume, ca „apriori" al explicitării *Dasein*-ului, nu este defel o determinație artificial alcătuită [*zusammengestückte Bestimmtheit*], ci o *structură originar și constant integrală* [eine ursprünglich und ständig ganze Struktur]. Însă această structură oferă perspective diferite asupra *momentelor sale constitutive* [konstituierenden Momente]. Păstrând în permanență în câmpul privirii *întregul de fiecare dată premergător al acestei structuri* [des je vorgängigen Ganzen dieses Struktur], se cuvine însă să degajăm fiecare dintre aceste momente în calitatea lor de fenomene.[1]

[1] *SuZ*, p. 41 [s. n.].

Așadar, *In-der-Welt-sein* este considerat dintru început o structură *integrală* care nu poate fi fărâmițată în bucățele. Totalitatea aprioricǎ a ființei *Dasein*-ului are astfel caracterul de axiomă. Analiza, adică des-compunerea acestei totalități, nu trebuie să omită nici o clipă că această totalitate este una esențialmente *unitară*:

> Expresia compusă „faptul-de-a-fi-în-lume" indică deja prin chiar felul în care a fost construită că aici este avut în vedere un fenomen *unitar*. Acest dat primordial trebuie văzut în întregul lui. Faptul că el nu poate fi desfăcut în componente care să poată fi puse apoi laolaltă nu exclude o varietate de momente structurale constitutive ale acestei alcătuiri.[2]

În cazul *Dasein*-ului – ființarea care de fiecare dată sunt eu – este necesară elaborarea, în conformitate cu exigențele opticii fenomenologice, a totalității apriorice a structurilor sale ontologice, în unitatea sa originară. Înlănțuirea și articularea structurilor existențiale ale *Dasein*-ului constituie așadar existențialitatea – esența acestei existențe, ființa acestei ființări – adică tocmai ceea ce trebuie să sesizeze, să expliciteze și să conceptualizeze analitica *Dasein*-ului. Analitica *Dasein*-ului nu va face decât să desfășoare această structură totală și unitară, punându-i în lumină diversele sale momente constitutive, analizându-le pe fiecare pe palierul său specific. Putem vorbi așadar de o totalitate înfășurată (cea a lui *In-der-Welt-sein*) care este desfășurată de-a lungul analiticii, urmând ca la capătul ei această totalitate desfășurată (multiplicitatea momentelor puse în evidență) să fie reînfășurată și strânsă laolaltă într-un întreg originar: grija (*Sorge*). Este vorba desigur de *același* întreg originar postulat la debutul analiticii (întregul aprioric esențialmente unitar al lui *In-der-Welt-sein*), însă redescoperit la un nivel mai ridicat al explicitării, ca *Sorge*.

Această sarcină este asumată în paragraful 39 al lucrării, care urmărește să determine „integralitatea originară a întregului structural al *Dasein*-ului [*ursprüngliche Ganzheit des*

---

[2] *SuZ*, p. 53.

Strukturganzen des Daseins]"[3]. Prin această formulare aparent tautologică – „integralitatea originară a întregului structural" Heidegger va determina în paragraful 41 tocmai ființa *Dasein*-ului ca grijă, această strângere-laolaltă căpătând următoarea formulare:

> Integralitatea formal-existențială a întregului structural ontologic al *Dasein*-ului trebuie [...] să fie concepută ca având următoarea structură: ființa *Dasein*-ului înseamnă: fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în (lume) ca fapt de-a-fi-în-preajma (ființării întâlnite în interiorul lumii).[4]

Așadar, aceasta este formula desfășurată a integralității ființei *Dasein*-ului. Conceptul de totalitate sau integralitate va fi operant în contextul elaborării totalității „elementelor" ce constituie nu doar structura grijii, totalitatea configurată de ansamblul existențialilor sau integralitatea faptului-de-a-fi-în-lume, ci și în ceea ce privește totalitatea ustensilică (*Zeugganzheit*)[5], totalitatea trimiterilor (*Verweisungsganzheit*)[6], totalitatea menirilor funcționale (*Bewandtnisganzheit*)[7] care constituie mundaneitatea sau totalitatea locurilor (*Platzganzheit*)[8] care constituie spațialitatea existențială. În orice caz, integralitatea ontologic-structurală a grijii înglobează și determină aceste totalități „locale" pe care analitica existențială le dezvăluie.

În privința temei noastre, vom vedea că tocmai un anumit moment al acestei totalități structurale – care este o totalitate *ontologică* –, anume faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși (*Sich-vorweg-sein*), va pune mai multe probleme conceperii unei alte totalități, una existențielă, anume aceea a existenței între naștere și moarte. Problema morții va încerca de aceea să soluționeze tocmai această contradicție între conceptul

---

[3] *SuZ*, p. 180.
[4] *SuZ*, p. 192.
[5] *SuZ*, pp. 68, 69, 82, 103.
[6] *SuZ*, pp. 70, 75, 76, 82.
[7] *SuZ*, pp. 84, 85, 87.
[8] *SuZ*, pp. 103, 111, 112.

existențial de totalitate (grija) și conceptul existențiel de totalitate (a fi între naștere și moarte).

Paragraful 45 – situat strategic la frontiera celor două secțiuni ale lui *Sein und Zeit* – fixează așadar o serie de sarcini pentru cea de-a doua secțiune a lucrării, sarcini care pornesc de altfel de la restanțele pe care le lasă în urmă prima secțiune. Or, după parcurgerea „analizei pregătitoare" a *Dasein*-ului, Heidegger se întreabă dacă rezultatele obținute până acum constituie o interpretare ontologic *originară* a acestei ființări. A înțelege în mod originar-ontologic o ființare înseamnă a surprinde și a conceptualiza *integralitatea unitară* a structurilor apriorice ale acestei ființări *în totalitatea sa*. Înțelegerea *originară* implică așadar în mod necesar o abordare frontală a problemei totalității[9].

Astfel, conceptul de totalitate sau integralitate (*Ganzheit*) joacă aici un rol de prim rang. Or, Heidegger identifică nu mai puțin de două aspecte de incompletitudine sau de non-integralitate a analizei, fapt care face ca analiza *Dasein*-ului să nu poată fi considerată originară. Primul aspect ține de faptul că a fost analizat doar modul neautenticității *Dasein*-ului, nu și cel al autenticității (prima non-integralitate). Al doilea aspect ține de capacitatea investigației ontologice de a aduce această ființare *în mod integral* în deținerea-prealabilă (*Vorhabe*) ce constituie structura oricărei comprehensiuni și explicitări în genere. Însă pentru *Dasein*, această totalitate are ceva problematic. Căci deschiderea esențială ce îi marchează ființ-

[9] *SuZ*, § 45, p. 232: „Însă o interpretare ontologică *originară* nu cere doar o situație hermeneutică asigurată în conformitate cu fenomenul, ci ea trebuie să se asigure în chip explicit că *întregul* ființării luate ca temă a fost adus la nivelul deținerii-prealabile [...] La fel, o primă prefigurare, fie ea și fenomenal fondată, a ființei acestei ființări nu este de ajuns. Dacă e nevoie de o privire-prealabilă asupra ființei, ea trebuie mai degrabă să aibă loc avându-se în vedere *unitatea* momentelor structurale pe care ea le poate avea. Abia apoi poate fi pusă cu deplină siguranță fenomenală — și poate căpăta un răspuns — întrebarea privitoare la sensul unității pe care îl pune în joc integralitatea ființei ființării în întregul ei."

la sa întotdeauna *îndreptată către...* – acel esențial fapt a fi înaintea sa (*Sich-vorweg sein*) ca moment al grijii (*Sorge*), acest fapt de a fi mereu proiectat către posibil – împiedică sesizarea și conceptualizarea totalității acestei ființări. În *Dasein*, rămâne mereu ceva încă neîmplinit, încă nerealizat, încă „posibil": un „încă nu". Astfel, totalitatea ontologic unitară a grijii rămâne încă indeterminată și abstractă, cât timp ea nu este dublată și aprofundată prin elaborarea totalității temporale a ceea ce este „între naștere și moarte". Iată care este maniera formală, tehnică și metodologică, în care problema morții intră în contextul analiticii existențiale. Necesitatea acestei probleme se fondează așadar pe necesitatea de a obține un concept ontologic al totalității, fără de care analitica *Dasein*-ului ar rămâne incompletă.

Rezumând, putem spune că în *Sein und Zeit* identificăm trei concepte de totalitate:

A) Grija ca totalitate a întregului structural al constituției *Dasein*-ului. Este o *totalitate ontologic-existențială*. Problema unității acestei totalități se va soluționa prin revelarea temporalității ca esență unitară a grijii, ca unică temporalizare triplu ecstatică a temporalității originare. Este o totalitate structurală.

B) *Totalitatea* care este obținută prin abordarea autenticității *Dasein*-ului, alături de modurile (deja abordate) ale neautenticității și nediferențierii modale. Autenticitatea, neautenticitatea și nediferențierea reprezintă modurile care nu pot lipsi din cadrul unei analize complete. Este vorba deci de o integralitate a discursului, de o integralitate hermeneutică.

C) Totalitatea și completitudinea avute în vedere când se vorbește despre *Dasein* ca „între" naștere și moarte, totalitate „periclitată" de permanența acelui „încă nu" (*Noch-nicht*), o *totalitate existențielă*.

Așadar, pentru tema noastră trebuie lămurit acest din urmă sens al totalității. Dintru început, merită subliniat că, în timp ce conceptul neutru de *Ganzheit* (integralitate, totalitate) apare în toate contextele problematice amintite (fie că

e vorba de ustensile, de trimiteri, de locuri sau de meniri funcționale), conceptul de *Ganzsein* (faptul de *a fi* întreg) – cu variațiile sale *das mögliche Ganzsein* (posibilul fapt de a fi întreg)[10] și *das Ganzseinkönnen* (putința de a fi întreg)[11] – este forjat exclusiv în discuția referitoare la moarte. De asemenea, construcții ca *das ganze Dasein*[12] sau *das Dasein als Ganzes*[13] țin mai degrabă de arealul problematicii morții (punctul C) decât de ideea de totalitate structurală (punctul A). Așadar, totalitatea sau integralitatea structurii ontologice a *Dasein*-ului (reiterată ca totalitate a cutărui sau cutărui nivel ontologic: ustensil, trimitere, menire funcțională, loc) este net distinctă de *faptul de a fi total*, de faptul de *a exista ca întreg*, de a „trăi" acest întreg al existenței proprii ca întreg. În timp ce în primul caz problema este una conceptuală (a concepe în mod distinct ideea de totalitate în raport cu „domenii distincte de realitate"), în cel de-al doilea caz, problema este aceea de a ființa această totalitate, de a o „trăi", de *a fi* totalitate, în sens *existențiel*.

Dificultatea pe care o observă Heidegger este aceea că primul concept de totalitate, anume integralitatea ontologic-existențială a grijii (A), intră în contradicție cu integralitatea existențielă a existenței *Dasein*-ului între naștere și moarte (C). Cu alte cuvinte, integralitatea existențială pune în pericol (ba chiar imposibilizează) integralitatea existențielă. Or, exigența fenomenologică pe care o asumă Heidegger pretinde ca orice structură (existențială) să fie legitimată prin moduri (existențiele) de a exista. Fenomenologia nu admite astfel nici un fel de prăpastie între ontologic și ontic, ea contestă orice formă de dualism platonician între „idee" și „lucru", pretinzând ca structurile aprioric-ontologice pe care ea le dezvăluie să fie obținute *pornind de la* lucrurile însele, fiind în egală

---

10 *SuZ*, p. 235.

11 *SuZ*, pp. 233, 234, 309. Conceptul apare cu precădere în sintagma *das eigentliche Ganzseinkönnen* (putința *autentică* de a fi întreg), *SuZ*, pp. 234-235, 266, 301-5, 308-309.

12 *SuZ*, pp. 233, 317.

13 *SuZ*, pp. 230, 233.

măsură *probate de* către acestea și *atestate prin* recursul la ele. De aceea, ideea unei contradicții dintre totalitatea ontologică a grijii și totalitatea ontică pe care o dă orizontul morții i se pare lui Heidegger *inacceptabilă din punct de vedere metodologic*. Una din mizele fundamentale ale secțiunii secunde din *Sein und Zeit* este așadar aceea de a rezolva acest (vom vedea: aparent) dezacord, de a elabora o totalitate ontic-existențielă care să legitimeze totalitatea ontic-existențială a grijii. De aceea, întregul grijii va fi tot timpul adus în discuție, suprapus și atestat în oricare dintre momentele analizei ontologice a morții și a conștiinței. Tot de aceea, se va face simțită o tranziție de la acea totalitate statică, structurală (*Ganzheit*), la „faptul-de-a-fi-întreg" (*Ganzsein*) și apoi la „putința-de-a-fi-întreg" (*Ganzseinkönnen*). Putinței-de-a-fi-întreg i se va căuta, prin recursul la fenomenul vocii conștiinței, modalizarea existențielă ca „autentică putință-de-a-fi-întreg" (*eigentliche Ganzseinkönnen*).

Astfel, Heidegger începe prin a spune că „[e]ste necesar să obținem o deținere-prealabilă în care *Dasein*-ul să ne fie dat în întregul lui"[14]. Pentru aceasta, trebuie pornit de la singurul reper existențiel pe care îl avem: anume, non-integralitatea (*Unganzheit*) concretă a *Dasein*-ului, neîmplinirea constantă (*ständige Unabgeschlossenheit*) ce este caracteristică ființei sale atâta vreme cât el există, acel excedent în putința sa de a fi (*Ausstand an Seinkönnen*), care determină deschiderea esențială a *Dasein*-ului către posibilitățile sale factice, prin structura faptului de a fi mereu înaintea sa (*Sich-vorweg*), prin structura proiectului (*Entwurf*) și a existenței întru posibil. Se pare așadar că totalitatea *Dasein*-ului se determină prin raportare la ceea ce „încă nu" este „în" *Dasein*, fiind în afara sa ca rest sau excedent (*Ausstand*) care, odată „adus și avut la sine", ar constitui totalitatea ființei *Dasein*-ului. Or, acest „încă nu" este determinat în raport cu moartea: atâta vreme cât este, *Dasein*-ul „încă nu" este integral, „încă nu" este complet, pentru că „în fața sa" mai rămâne un rest (*Ausstand*),

---

[14] *SuZ*, p. 236.

care la limită este moartea sa și care, ca specific „încă-nu" (*Noch-nicht*), determină ne-integralitatea acestei ființări. S-ar părea așadar că totalitatea nu va putea fi obținută decât prin aducerea la sine a acestui excedent (așadar, a morții). Tocmai această interpretare a întregului prin ideea de rest (specifică simțului comun și explicitării sale filozofice) va fi deconstruită de Heidegger în cele ce urmează.

Coloana vertebrală a discuției va fi aceea a elaborării unei conexiuni ontologice între conceptul de integralitate (*Ganzheit*) și cel de sfârșit (*Ende*). Într-adevăr, cum trebuie înțeleasă ideea de integralitate prin recurs la noțiunea de sfârșit? Oare orice totalitate devine inteligibilă prin sesizarea sfârșitului ei?

Întregul paragraf 48 din *Sein und Zeit* este consacrat modificărilor structurale ale conceptului de sfârșit (*Ende*) și de totalitate (*Ganzheit*)[15]. Or, aici se va vădi cu adevărat funcționalitatea categorială a conceptului de „încă-nu" (*Noch-nicht*). Într-adevăr, conceptul de „încă-nu" intermediază între *Ganzheit* și *Ende*, fiind, dacă putem spune așa, numitorul lor comun. Exemplele date de Heidegger în acest paragraf (suma care mai trebuie plătită ca datorie, luna căreia îi „lipsește" un pătrar, fructul necopt care se îndreaptă spre coacere) ilustrează toate această flexibilitate a conceptului de „încă-nu", ce trimite când la ideea totalității, când la ideea sfârșitului. Bunăoară, în cazul datoriei care trebuie înapoiată pentru ca suma să fie întreagă, acel „încă-nu" al restanței trimite la ideea de integralitate, dar nu și la aceea de sfârșit (desigur, prin restituirea datoriei avem de a face cu un *sfârșit* al faptului de a fi dator, însă nu e vorba de un sfârșit „al sumei", ci al îndatorării). Tot așa, în cazul lunii căreia nu i se vede un pătrar, acel „încă nu" trimite tot la integralitatea vizibilității lunii, însă nu la „sfârșitul" ei. Însă în cazul fructului care se îndreaptă către coacere, conceptul intermediar de *Noch-nicht* trimite la sfârșitul acelei ființări, însă nu și la integralitatea ei (spunem

---

[15] Cf. André FLÉCHEUX, „Le terminable et l'interminable. À propos des §§ 48 et 49 d'*Être et temps*", în Jean-Pierre Cometti și Dominique Janicaud (ed.), *„Etre et Temps" de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, Sud, 1989, pp. 201-212.

că un măr e întreg atunci când nu îi lipsește nici o felie, și nu atunci când e copt). Să mai remarcăm, în plus, că vocabula „încă-nu" îi servește de minune lui Heidegger și datorită valenței sale temporale: acest „încă" trimite deja la un viitor, la o succesiune, fapt care anunță de altfel evoluția ulterioară a analizei fenomenului morții.

Așadar, pentru a obține o conexiune ontologic adecvată a conceptelor de integralitate și de sfârșit, în așa fel încât ele să poată da seama de constituția de ființă a morții *Dasein*-ului, Heidegger recurge la un procedeu răsturnat al variației eidetice, la o variație eidetică inversă. După cum știm, variația eidetică este acel procedeu fenomenologic ce ne permite ca, pornind de la multiplele metamorfoze ale unui lucru (o masă, de exemplu) – metamorfoze pe care noi, ca fenomenologi, le variem (le modificăm) în imaginație –, să obținem invariantul lor comun, *eidos*-ul lor, în cazul acesta: ideea de masă în genere. Heidegger ne propune aici procedeul invers, acela de a concretiza *eidos*-ul „întregului" sau al „sfârșitului", în funcție de un domeniu de ființă sau altul.

> [...] nu este necesară numai degajarea [*Herausstellung*] structurii *formale* a sfârșitului și a integralității în genere. E nevoie în același timp să evidențiem [*Auswicklung*] modificările structurale pe care le comportă sfârșitul și integralitatea în funcție de un domeniu sau altul, adică să de-formalizăm [*entformalisieren*] aceste modificări, raportându-le de fiecare dată la o ființare bine definită din punctul de vedere al „conținutului" ei și determinându-le pornind de la ființa acestei ființări.[16]

Nu trebuie așadar să fim surprinși că Heidegger ia lucrurile „de jos", pornind de la ființările cele mai elementare, pentru a determina, treptat și etajat, care este tipul de sfârșit și de totalitate adecvat *Dasein*-ului. El va parcurge pentru început trei paliere categoriale: *Zuhandenheit*, prin care e determinată suma datorată, care este sau nu este la îndemână; *Vorhandenheit*, în cazul lunii care, deși e dintru început simplu-prezentă în mod integral, nu poate fi percepută în

---

[16] *SuZ*, p. 241.

întregime; și, în sfârșit, *Werden* (devenirea) în cazul fructului care se îndreaptă către împlinirea sa.

Prima și cea mai simplă definiție a non-integralității (*Unganzheit*), înțeleasă ca „încă-nu" (*Noch-nicht*) în sensul de „rest" (*Ausstand*), este următoarea: „a fi ca rest în sensul de a lipsi" (*Ausstehen als Fehlen*). Lipsa se întemeiază însă pe o prealabilă apartenență: nu-ți poate lipsi decât ceea ce îți revine în mod firesc. Aici, Heidegger dă exemplul unei datorii. Dintr-o sumă inițială lipsește o anumită parte: tocmai restul care trebuie să fie înapoiat pentru ca suma să fie, din nou, întreagă. Acest rest „deocamdată" lipsește, dar „în timp", el va fi înapoiat și nu va mai lipsi. Deocamdată, suma restantă „încă nu" este prezentă. A fi ca rest sau ca excedent (*Ausstehen*) înseamnă așadar „încă-nereunirea a ceea ce altminteri își aparține în mod firesc (*Nochnichtbeisammensein des Zusammengehörigen*)", adică „neaflarea-la-îndemână (*Unzuhandenheit*) a părților care urmează să fie adăugate"[17]. Când aceste părți vor fi adăugate, calitatea ființială a ființării respective, adică a sumei, nu se va modifica: suma va rămâne tot sumă, adică ființare-la-îndemână. Completitudinea ei nu îi modifică statutul său categorial. Însă *Dasein*-ul nu își adaugă bucată cu bucată la „viața sa reală" câte ceva din încă-nu-ul care îi lipsește. Mai mult, *Dasein*-ul nu doar că *nu* are felul de a fi al ființărilor intramundane (fie ele la-îndemână sau simple-prezențe), dar atunci când încă-nu-ul său este „făcut prezent", el își schimbă cu totul modul său de a fi: din *Dasein* el devine *Nicht-mehr-da-sein*. „Completitudinea" sa îi răstoarnă complet felul său esențial de a fi.

Nici următorul exemplu nu modifică în mod spectaculos perspectiva: când spunem despre lună că îi lipsește ultimul pătrar pentru a fi lună plină, e drept că nu mai e vorba de o „adăugare bucată cu bucată" a ceva care la început nu e la-îndemână, urmând ca prin adăugarea sa să devină la-îndemână. Lipsa care e „în" lună nu este, ca până acum, un „a nu fi încă laolaltă" al părților. Aici „încă-nu"-ul ține de capacitatea

[17] *SuZ*, p. 242.

noastră perceptivă și nu de obiectul însuși, care e din start simplu-prezent ca întreg. Luna este, la o adică, întreagă, indiferent de capacitățile noastre perceptive. Astfel, mereologia heideggeriană este nevoită să abandoneze și acest palier, căci nici acest fapt-de-a-nu-fi-devenit-încă-accesibil (*Noch-nicht-zugänglich-geworden-sein*) nu este apt să clarifice „încă-nu"-ul specific *Dasein*-ului. Sau cu cuvintele lui Heidegger:

> Problema noastră nu este *sesizarea* „încă-nu"-ului de ordinul *Dasein*-ului, ci ființa – respectiv ne-ființa – posibilă a acestuia. *Dasein*-ul însuși trebuie să devină, adică să fie, ceea ce el nu este încă.[18]

Al treilea exemplu, cel al fructului necopt care se îndreaptă – devenind – spre coacere, depășește atât nivelul adăugării treptate a ceva care nu e la-îndemână până ce acela ajunge la-îndemână (cazul sumei), cât și nivelul simplei-prezențe, la început inaccesibilă, apoi accesibilă (cazul lunii). Fructul devine el însuși încă-nu-ul său, pornind de la sine, fără nici o intervenție din afară: el se aduce pe sine la coacere, iar într-o asemenea aducere de sine (*Sichbringen*) putem vedea o analogie structurală cu modul în care *Dasein*-ul, la rândul său, se îndreaptă către încă-nu-ul său. S-ar putea obiecta că fructul, aducându-se pe sine la coacere, nu își obține de fapt totalitatea, ci sfârșitul. Desigur, „cursul său natural" durează de la apariția florii până la căderea fructului copt din pom, iar acest „de la" – „până la" poate fi înțeles ca un „parcurs întreg". Însă deja cu acest exemplu Heidegger plasează conceptul de *Noch-nicht* în registrul semantic al ideii de sfârșit. În următoarele exemple (ploaia, drumul, tabloul), ideea totalității apare doar accidental. În cazul fructului, Heidegger va spune că deosebirea esențială dintre sfârșitul fructului în coacere și sfârșitul *Dasein*-ului în moarte, ca sfârșituri întru care aceste ființări sunt (sau devin), este aceea că pentru fruct coacerea înseamnă împlinire (*Vollendung*), adică desăvârșirea posibilităților sale de ființă (fructul n-are altceva de îndeplinit pornind din firea sa), în timp ce pentru *Dasein* sfârșitul său factic

---

[18] *SuZ*, p. 243.

nu coincide neapărat cu împlinirea sa. Murind, *Dasein*-ul nu își dă prin aceasta „ultima tușă", desăvârșind peisajul vieții sale. El nu își împlinește *prin* moarte deplinătatea posibilităților sale de ființă. Poți spune că „ar mai fi fost multe de făcut". Sau, după cum spune Heidegger: „Chiar și *Dasein*-ul «neîmplinit» sfârșește", deși „el poate să fi depășit deja acest moment înaintea sfârșitului"[19]. Am putea remarca, de asemenea, că în timp ce sfârșitul fructului nu îi modifică statutul ontologic, sfârșitul *Dasein*-ului tocmai că o face.

În continuare, Heidegger va pune în lumină și alte variații structurale ale sfârșitului: ploaia, drumul, pictura, pâinea, toate sfârșesc. Vor fi astfel explicitate trei modalizări ale sfârșitului: oprirea (*Aufhören*), încheierea (*Fertigkeit*) și dispariția (*Verschwinden*). Bunăoară, atât ploaia cât și drumul se pot opri la un moment dat. Sfârșirea ca oprire (*Enden als Aufhören*) modifică statutul ontologic al ființării. Ploaia, fiind simplă-prezență, devine prin oprire un a-nu-mai-fi-simplă-prezență (de la *Vorhandenheit* la *Unvorhandenheit*). Drumul, fiind la îndemână, devine prin oprire – când este în construcție – un a-nu-mai-fi-la-îndemână care e accesibil doar ca simplă-prezență (de la *Zuhandenheit* la *Unzuhandenheit* și, de aici, la *Vorhandenheit*).

Ideea de a nu mai fi nici măcar simplă-prezență (*Unvorhandenheit*) determină un alt mod al sfârșirii: dispariția. Și ploaia și pâinea, atunci când sfârșesc, dispar. Să remarcăm așadar că o anumită ființare, de pildă ploaia, poate fi situată sub mai multe determinații categoriale ale sfârșitului: sfârșitul în cazul ei înseamnă atât oprire, cât și dispariție. E drept că anumite opriri pot fi dispariții, însă nu toate disparițiile

---

[19] *SuZ*, p. 244. Așadar, surprindem aici cel puțin trei posibilități: *a*) fie survine sfârșitul înaintea împlinirii (caz în care am avea de-a face cu așa-numita „ratare"), fie *b*) împlinirea survine înaintea sfârșitului (destinul împlinit), fie *c*) împlinirea survine odată cu sfârșitul, ca sfârșit (cazul excepțional al lui Socrate? Cazul martirilor creștini din primele secole care merg la moarte cântând, primind „cununa muceniciei"?).

sunt opriri. Oprirea indică sfârșitul temporal al unui proces, în timp ce dispariția indică sfârșitul ființial al unei ființări.

În sfârșit, un alt mod al lui „a sfârși" este „faptul de a fi gata" sau „încheierea" (*Fertigkeit*). Ceva *nu e gata*: de pildă drumul (e încă în construcție) sau tabloul (care „se încheie odată cu ultima trăsătură de penel"[20]). În exemplul drumului, avem iarăși o anumită modificare categorială: când drumul „nu era gata" el era simplu-prezent în sensul de a nu fi la îndemână (*Vorhandenheit* ca *Unzuhandenheit*), însă când drumul „va fi gata" el va fi la-îndemână (*Zuhandenheit*), deschis utilizării mele preocupate. În cazul tabloului, Heidegger spune că prin „a-fi-gata" el devine, abia atunci, simplu-prezent. (Totuși, categoria simplei-prezențe poate ea determina un obiect de ordinul artei? Nu se întrevede aici o insuficiență a tripartiției ontologice heideggeriene în *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit* și *Dasein*[21]? Și chiar dacă am accepta că tabloul devine, gata fiind, simplu-prezent, ne putem întreba *cum* era el înainte de a fi gata?)

Sfârșitul *Dasein*-ului este însă de o cu totul altă natură decât sfârșitul acestor ființări. Sfârșitul autentic pe care îl determină moartea și care deschide calea obținerii unui concept adecvat de totalitate nu poate fi interpretat ca un fapt ontic, un eveniment concret înțeles ca fapt-de-a-fi-la-sfârșit (*Zu-Ende-sein*) de felul decesului (*Ableben*). Conceptul de „încă-nu"

[20] *SuZ*, p. 245.

[21] Aceeași problemă o vom reîntâlni în cadrul problemei vieții. Căci viul (dar și fenomenele ce-i sunt conexe, de pildă corporalitatea vie) nu poate fi plasat în nici una dintre cele trei categorii ontologice menționate. E drept că, pe de altă parte, reflecțiile heideggeriene ulterioare referitoare la esența animalității și la esența operei de artă vor răscumpăra acest „reducționism" din *Sein und Zeit*. Pentru problematica vieții în filozofia lui Heidegger, cf. articolele noastre „La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. I^e^ partie: Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie", în *Studia Phænomenologica* vol. I, nr. 1-2/2001, pp. 61-93 și „Heidegger, la polysemie de la vie et son histoire", în I. COPOERU & A. SCHNELL, *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, Olms, Hildesheim, 2006, pp. 85-106.

specific *Dasein*-ului nu trebuie înțeles prin recurs la conceptul de rest sau excedent (*Ausstand*). Ideea de rest nu poate determina cu adevărat integralitatea sau ne-integralitatea *Dasein*-ului, tocmai pentru că acest *Noch-nicht* este înțeles doar ca o parte, ce nu poate lipsi decât în raport cu un întreg înțeles ca sumă sau însumare a acelor părți care îi aparțin „în mod firesc". Acest tip de parte nu poate constitui decât un întreg compus, care nu poate revendica nici statut aprioric și nici o unitate originară ne-compusă. Exemplele au arătat cu prisosință că integralitatea care poate fi adecvat atribuită *Dasein*-ului nu este aceeași cu cea atribuită altor ființări intramundane. Sarcina fenomenologului este, prin urmare, aceea de a respinge acest concept inadecvat de totalitate prin care moartea *Dasein*-ului este înțeleasă ca rest sau ca excedent. Ținta este aceea de a obține un concept *simplu, aprioric, existențial-ontologic* al întregului, o totalitate cu adevărat unitară, ale cărei „părți" să aibă natura momentelor și nu a fragmentelor. Totalitatea aprioric originară a *Dasein*-ului nu poate fi conceptualizată decât în urma elaborării ontologic adecvate a conceptului de sfârșit specific acestei ființări.

Sfârșitul prin care totalitatea *Dasein*-ului devine ontologic inteligibilă nu își află sensul autentic în ideea opririi, a încheierii sau a dispariției, ci prin elaborarea fenomenologică a faptului-de-a-fi-întru-sfârșit (*Sein zum Ende*), căruia i se revendică o statură ontologic-existențială, apriorică, transcendentală.

> [...] așa cum *Dasein*-ul, câtă vreme este, el *este* în chip constant „încă-nu"-ul său, tot astfel el *este* de asemenea din capul locului sfârșitul său. Faptul-de-a-sfârși pe care îl avem în vedere când vorbim despre moarte nu înseamnă faptul-de-a-fi-la-sfârșit al *Dasein*-ului, ci *faptul-de-a-fi-întru-sfârșit* al acestei ființări. Moartea este un mod de a fi pe care *Dasein*-ul și-l asumă deîndată ce el este.[22]

Sfârșitul *Dasein*-ului nu îi este dat ca atare, nu este un eveniment concret care îi survine, ci este o manieră de a fi, un mod al ființei sale. În consecință, totalitatea *Dasein*-ului nu

---

[22] *SuZ*, p. 245.

este una compusă din părți simplu prezente (care pot sau nu să lipsească) și, tot așa, nici moartea *Dasein*-ului – care e constitutivă acestei totalități – nu este un „excedent" (un rest) care nu ar fi prezent și care, la un moment dat, ar urma să fie prezent. Sfârșitul va fi în cele din urmă explicitat ca *posibilitate* întru care *Dasein*-ul mereu este – o posibilitate care, fiindu-i cea mai proprie, îi deschide acestei ființări autenticitatea sa posibilă, în pre-mergerea (*Vorlaufen*) întru moarte. Integralitatea (*Ganzheit*) existențială a *Dasein*-ului va fi înțeleasă ca fapt de *a fi* întreg (*Ganzsein*) al acestei ființări. Însă orice „a fi" existențiel al *Dasein*-ului se desfășoară în orizontul putinței sale de a fi (*Seinkönnen*). Integralitatea va fi determinată așadar ca *putință* de a fi întreg (*Ganzseinkönnen*), ca fapt de a fi întru moarte, ca pre-mergere (*Vorlaufen*) întru moarte. Heidegger va căuta să pună în lumină tocmai acele fenomene în care *Dasein*-ul se deschide sieși în integralitatea ființei sale, iar în acest context tema angoasei, pe care o vom analiza într-unul din capitolele ulterioare, va avea un rol privilegiat: angoasa în fața morții, ca fenomen fundamental al afectivității, va deschide în mod concret integralitatea existenței *Dasein*-ului. Faptul de a fi *întru* moarte elaborat de Heidegger este astfel proiectul existențial al unei *putințe* de a fi întreg. Această putință-de-a-fi-întreg a pre-mergerii va trebui determinată apoi în *autenticitatea* sa posibilă, prin apel la fenomenul conștiinței, în starea de hotărâre (*Entschlossenheit*). Unitatea dintre pre-mergere și hotărâre va da naștere fenomenului integralității originare și autentice a *Dasein*-ului, ca stare de hotărâre anticipativă (*vorlaufende Entschlossenheit*). În sfârșit, exigența integralității va reveni o dată în plus în contextul temei istoricității, odată cu necesitatea de a determina *„extensia Dasein*-ului între naștere și moarte".

Așadar, exigența elaborării unui concept *originar* de integralitate a *Dasein*-ului, ca totalitate apriorică, anterioară tuturor momentelor pe care le constituie, va reveni constant în analitica existențială. Trebuie însă subliniat un fapt paradoxal: prin această căutare necontenită a integralității originare a *Dasein*-ului, Heidegger nu face decât să încerce să obțină

un punct de pornire asigurat al analiticii *Dasein*-ului. Căci doar atunci când *Dasein*-ul *în întregul său* va fi „dat", doar atunci analitica poate avea vreo pretenție de validitate ontologică, doar atunci ea poate, propriu-zis, începe.

Teza lui Heidegger este că tocmai în auto-intensificarea de ordinul înțelegerii a caracterului finit al *Dasein*-ului aflat în orizontul posibilității maxime a sfârșitului, în devansarea angoasată anticipativ-comprehensivă a morții, poate *Dasein*-ul să își atingă și să își ateste în mod ontic (adică concret, la nivelul vieții sale factice, al „experienței", dacă vrem) totalitatea sa originară, apriorică, existențială, ontologică, simplă, unitară. Abia atunci, când *Dasein*-ul se are astfel pe sine ca totalitate autentică, ca existență deplină, poate el să se pună pe sine în mod adecvat ca obiect al propriei sale cercetări fenomenologice, menite să expliciteze tocmai constituția sa de ființă. Abia atunci ontologia *Dasein*-ului este cu adevărat fenomenologică, deplin legitimată pornind de la „lucrurile însele", întemeiată în modul de a fi al ființării avute ca temă.

Să remarcăm, în finalul acestui capitol, că noțiunea de totalitate pe care Heidegger o elaborează se plasează într-o istorie destul de laborioasă a acestui termen fundamental al filozofiei europene. Nota de subsol pe care o identificăm în paragraful 48 arată că Heidegger era perfect conștient de genealogia conceptuală în care se înscrie propria sa elaborare a conceptului de totalitate:

> Diferența dintre întreg și sumă, ὅλον și πᾶν, *totum* și *compositum*, este cunoscută încă de la Platon și Aristotel. Bineînțeles aceasta nu înseamnă că sistematica modificării categoriale cuprinsă deja în această disociere este *cunoscută ca atare* și ridicată la concept. Ca inițiere a unei analize detaliate a structurilor în chestiune, cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. II, *Cercetarea 3, Despre doctrina întregului și a părților*.[23]

Astfel, aici pare că se schițează proiectul unei destrucții a ideii de totalitate. Sunt recunoscute dintru început contri-

[23] *SuZ*, p. 244, n. 1.

noțiile fondatoare ale lui Platon[24] și Aristotel[25]. Este apoi sugerată o anumită opacitate istorică în privința acestor termeni, afirmându-se că distincția dintre sensurile categoriale ale totalității nu sunt riguros conceptualizate. În sfârșit, se oferă drept cheie hermeneutică pentru inițierea unei astfel de destructii analiza lui Husserl din *Cercetări logice*.

Într-o lucrare recentă, Einar Øverenget demonstrează că problema heideggeriană a totalității are această genealogie precisă, înrădăcinându-se în teoria husserliană a întregului și a părților și folosind în mod implicit întregul aparat conceptual desfășurat în cadrul acestei teorii[26]. Această totalitate nu poate fi compusă din „părți detașabile" sau fragmente ale unui ansamblu, ci doar din elemente constitutive, numite

---

[24] Cf. Platon, *Theaitetos*, 205 e – 205 a: „SOCRATE: «Dar încuviințam că totul [τὸ πᾶν] este totalitatea părților [πάντα μέρη], de vreme ce și totalul unui număr va fi totul.» THEAITETOS: «Așa este»; SOCRATE: «Întregul [τὸ ὅλον] nu este, deci, din părți [ἐκ μερῶν], căci ar fi un tot [πᾶν], ca fiind totalitatea părților [τα πάντα ὄν μέρη].» THEAITETOS: «Probabil că nu.» SOCRATE: «Dar partea este ceva care este al altui lucru decât al întregului?» THEAITETOS: «Al totului, da.» SOCRATE: «Te lupți vitejește, desigur, Theaitetos»".

[25] Cf. Aristotel, *Metafizica*, Δ, cap. 25 și 26, 1023 b – 1024 a. „Într-un sens, parte [μέρος] se numește acel ceva în care o cantitate poate fi împărțită. [...] În alt sens, se numește parte numai ceea ce servește pentru a măsura întregul. [...] Părți se mai numesc și diviziunile întregului [τὸ ὅλον] sau acelea din care constă el. [...] În sfârșit, părți ale unui întreg [μόρια τοῦ ὅλου] sunt și elementele definiției care statornicește orice lucru. De aceea genul poate fi considerat ca o parte a speciei, deși, în alt sens, specia este o parte a genului. [...] Întreg [ὅλον] se numește ceva căruia nu-i lipsește nici una din părțile ce sunt socotite ca alcătuind, în chip firesc, un întreg. Întreg se mai numește și ceea ce conține părțile componente reunite în așa fel, încât să formeze o unitate. [...] Apoi, când e vorba de cantități care au un început, un mijloc și un sfârșit, acelea în care poziția părților este indiferentă se numesc un tot [πᾶν], iar celelalte un întreg [ὅλον], iar acelea care îmbină ambele aceste însușiri la un loc constituie în același timp și un tot [πᾶν] și un întreg [ὅλον]." (Trad. Șt. Bezdechi, parțial modificată.) Cf. de asemenea articolul „Holon" din Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, 1997, pp. 125-129.

[26] Einar ØVERENGET, *Seeing The Self. Heidegger on Subjectivity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht / Boston / London, 1998.

„momente". Acest mod de a concepe totalitatea (unitară, apriorică, transcendentală, structurală) este așadar o exigență ce poartă marca fenomenologiei husserliene. Mai mult, Øverenget arată că ideea de totalitate funcționează sistematic de-a lungul lui *Sein und Zeit* în strânsă legătură cu alte două teorii husserliene: cea privitoare la sensul fenomenologic al *apriori*-ului și cea referitoare la intuiția categorială. Cercetătorul norvegian va argumenta astfel că întrebuințarea focală a acestor trei teorii – cea referitoare la întreg și parte, cea a apriorismului și cea a intuiției categoriale – va juca un rol metodologic hotărâtor pentru elaborarea și legitimarea structurilor ontologiei fundamentale[27]. Punerea la lucru a acestor teorii îi va permite lui Heidegger să legitimeze fenomenologic însăși ideea de structură ontologică în genere, anume să demonstreze statutul aprioric al existențialității și să poată afirma anterioritatea transcendentală a structurilor formale ontologice (existențialii) față de conținutul ontic factic. Legitimarea ontologică a acestor structuri este singura cale pentru a arăta că ceea ce este numit „existențial" nu este o simplă construcție speculativă sau o idealizare nefundamentată, ci constituie elaborarea unei idealități cu totul speciale, autentic întemeiată prin intermediul intuiției categoriale, având un statut fenomenologic aprioric și deschizând posibilitatea de a sesiza totalitatea sau integralitatea originară, unitară și necompusă a ființării avute ca temă. Prin urmare, Heidegger nu doar că folosește terminologia teoriei referitoare la întreg și parte în conformitate cu sensul stabilit de Husserl, ci el pune implicit la lucru această teorie pentru a elabora constituția structurală a *Dasein*-ului, epicentrul proiectului ontologiei fundamentale ca atare.

Să amintim că teoria husserliană a întregului și a părților, elaborată în cadrul celei de-a treia *Cercetări Logice*[28], precizea-

---

[27] Cf. Einar ØVERENGET, *Seeing The Self, op.cit.*, pp. 7-105.

[28] Cf. Edmund HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, pp. 225-293.

să raporturile ce pot fi stabilite între un întreg (*Ganze*) și părțile (*Teilen*) sale. Două distincții configurează această teorie: cea dintre obiecte *simple* și *complexe* și cea dintre părți *dependente* și *independente*. Prin aceste distincții sunt reliefate două modalități esențial diferite ale „faptului de a fi parte" a unui întreg. Părțile care se pot prezenta *separat* – precum e „capul unui cal" în raport cu „calul ca întreg" sau acoperișul în raport cu casa ca întreg – sunt numite fragmente (*Stücke*), ele pot fi sesizate *independent* de întregul din care fac parte, și în plus pot fi sesizate ele însele ca întregi. Părțile care *nu* se pot prezenta separat de întregul pe care îl constituie, ci sunt *dependente* de acesta, precum calitatea vizuală și extensia în raport cu un obiect material dat, sunt numite momente (*Momente*). Fragmentele sunt independente de întregul din care fac parte. Momentele, dimpotrivă, sunt dependente de întreg. Desigur, natura întregului depinde de natura părților din care întregul este constituit: întregul este *compus* când părțile sunt fragmente, esențial independente de el; sau este *întreg simplu* atunci când părțile sunt momente, dependente esențial de el. O analiză atentă poate verifica faptul că Heidegger utilizează mereu termenii fragment (*Stück*) și moment (*Moment*) într-un sens tehnic, în deplin acord cu teoria husserliană.

CAPITOLUL 3

MOARTE ȘI ALTERITATE. MOARTEA CELUILALT

După analiza raportului dintre problema morții și problema totalității, să trecem acum la cel de-al doilea moment al investigației noastre: este vorba de intersecția dintre fenomenul morții și aria lui *Mitwelt* și a lui *Mitsein*. Vom vedea că, într-un anumit sens, tema morții celuilalt este subordonată temei totalității. Întrebarea care dirijează acest capitol este următoarea: în ce sens este constituit fenomenul morții prin faptul-de-a-fi-laolaltă al *Dasein*-ului? Cum structurează alteritatea câmpul polimorf al fenomenologiei morții?

Mai mulți critici, între care cel mai proeminent este Levinas, au contestat faptul că Heidegger *subordonează* moartea celuilalt fenomenului morții proprii. Analitica *Dasein*-ului ar fi de fapt o altă egologie, ce cade din nou în subiectivismul filozofiei moderne, caracterizat de o ierarhizare arbitrară ce nu ține cont de faptul fundamental și cutremurător al morții celuilalt, de un ontologism ce neglijează rolul decisiv pe care îl are această experiență în constituirea subiectivității proprii. În partea a doua a lucrării noastre, când vom discuta posteritatea problemei heideggeriene a morții în spațiul fenomenologiei contemporane, vom reveni în detaliu asupra acestor critici[1]. Pentru moment, ne limităm la lămurirea imanentă a problematicii alterității în analitica *Dasein*-ului.

Trebuie spus dintru început că în *Sein und Zeit* punerea și soluționarea problemei morții este subordonată discursului ontologic asupra ființei *Dasein*-ului și, de aceea, interpretarea

---

[1] Partea a doua, capitolul 5.

acestui fenomen e dirijată de exigențele generale ale ontologiei fundamentale ca întreg[2]. Una dintre cele mai importante exigențe ale analiticii existențiale este cea privitoare la structura de *Jemeinigkeit*: faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu orientează dintru început întreaga perspectivă a analiticii existențiale a *Dasein*-ului[3], dirijând și interogația heideggeriană asupra morții. Pentru a elabora conceptul de totalitate propriu acestei ființări (sarcina inițială), trebuie obținută o descriere a morții *Dasein*-ului, însă acesta înțeles ca *al meu*, în regimul propriului. Perspectiva heideggeriană este așadar dintru început orientată de exigența de a înțelege nu moartea celuilalt, ci moartea proprie.

> Potrivit esenței ei, moartea este, în măsura în care ea „este", de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate cu totul aparte prin care, de fiecare dată, *Dasein*-ul propriu are ca miză ființa sa. În faptul-de-a-muri ni se arată că moartea este constituită ontologic prin faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu [*Jemeinigkeit*] și prin existență.[4]

Ceea ce trebuie urmărit este așadar atât sensul pe care îl are moartea pentru ființarea care de fiecare dată eu sunt, cât și sensul raportului pe care *Dasein*-ul îl poate întreține cu propria moarte. Întrebarea nu vizează doar *ce* este moartea, ci și *cum* anume *Dasein*-ul în viața sa factică poate întreține un raport autentic cu acest „fapt" al existenței sale sau, dimpotrivă, cum el se poate deturna, evaziv, de la autenticitatea acestui raport, obturându-și accesul la această posibilitate privilegiată a existenței sale. În cadrul fiecăruia dintre aceste două paliere interogative (*ce* este moartea și *cum* se raportează

---

[2] *SuZ*, p. 247: „În cuprinsul ontologiei *Dasein*-ului [...], analiza existențială a morții [...] *vine după* caracterizarea constituției fundamentale a *Dasein*-ului."

[3] *SuZ*, p. 53: „*Dasein*-ul este apoi ființarea care sunt de fiecare dată eu însumi. *Dasein*-ului care există îi aparține faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu [*Jemeinigkeit*] ca o condiție a posibilității autenticității și neautenticității. *Dasein*-ul există de fiecare dată în unul dintre aceste moduri, respectiv în nediferențierea lor ca moduri."

[4] *SuZ*, p. 240.

Dasein-ul la ea), vom putea surprinde marca propriului și, în consecință, indiciul minimalizării alterității în sintaxa fenomenului morții.

Heidegger atacă totuși, în paragraful 47, fenomenul morții celuilalt. Nu întâmplător, discuția este legată tocmai de conceptul de totalitate pe care l-am abordat în capitolul anterior. Într-adevăr, *Dasein*-ul propriu nu poate fi experimentat ca întreg, ca integral, deoarece întregimea sau integralitatea sa ar pretinde ca „restul" (*Ausstand*) ce îi rămâne încă în față să fie „consumat". Însă acel „încă nu" (*Noch nicht*) pe care *Dasein*-ul îl mai are în față cuprinde și sfârșitul său, anume moartea sa. *Dasein*-ul ar fi, așadar, integral doar atunci când „capătul" existenței sale se va actualiza. Dar pentru *Dasein*-ul propriu, această integralitate atinsă prin moarte nu mai poate fi obiect al experienței, al cunoașterii și al analizei ontologice. De aceea, Heidegger se îndreaptă în paragraful 47 către moartea celuilalt, încercând să vadă dacă acest fenomen poate să ofere ontologului o pistă pentru obținerea conceptului de totalitate.

> Când *Dasein*-ul își atinge „întregimea" prin moarte, acest fapt implică o pierdere a ființei locului său de deschidere [*Verlust des Seins des Da*]. Trecerea la faptul-de-a-nu-mai-fi-loc-de-deschidere [*Nichtmehrdasein*] îi retrage *Dasein*-ului tocmai posibilitatea de a experimenta această trecere și de a o înțelege ca pe ceva ce a fost experimentat. Desigur, un astfel de lucru este refuzat fiecărui *Dasein* în raport cu el însuși. Și atunci cu atât mai mult „se impune" moartea celorlalți. Ajungerea la sfârșit a *Dasein*-ului devine astfel „obiectiv" accesibilă.[5]

Așadar, moartea celuilalt *Dasein* nu este analizată pentru ea însăși. Heidegger nu caută să realizeze o descriere fenomenologică a morții unui alt om, pentru a extrage din aceasta un posibil sens al morții în genere. Merită de altfel semnalat că, în acest paragraf, Heidegger nu discută „moartea celuilalt", ci „moartea celorlalți". În acest sens, filozoful este fidel principiului asumat la începutul cercetării sale, acela conform că-

---

[5] *SuZ*, p. 237, traducere parțial modificată.

ruia fenomenul investigat nu trebuie abordat pornind de la o situaţie excepţională, ci de la modul în care el se oferă în cotidianitatea medie. Aşadar, sensul acelei morţi „care *nu* este a mea" este investigat pornind *nu* de la moartea unui celălalt excepţional (cel în raport cu care sunt instituit într-o relaţie privilegiată, un „Tu"), ci de la un celălalt oarecare, un „el", de fapt un „ceilalţi" difuz în raport cu care fiinţa mea, a fenomenologului, a celui care descrie, este neutră. Mai mult, Heidegger abordează acest fenomen cu o anumită intenţie de ordin teoretic, o intenţie care în mod fatal îngustează sensul acestui fenomen: el vorbeşte despre „putinţa de *a experimenta* moartea celorlalţi" (*die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen*). Or, o astfel de „experimentabilitate" indică o anumită distanţare teoretică în raport cu fenomenul respectiv, cu alte cuvinte o indiferenţă neutru-fenomenologică. Ne putem întreba dacă o asemenea perspectivă neutră nu riscă de fapt să rateze conţinutul fenomenal privilegiat al acestui fapt, un conţinut care nu se poate da decât într-o paradigmă verticală, saturată, a unei alterităţi frontale, una în raport cu care „experimentarea" îşi pierde sensul, substituindu-i-se însă participarea dramatică la nemăsura acestui fenomen[6].

Deturul pe care pare că îl tentează Heidegger – de la moartea proprie la moartea celuilalt – caută să verifice doar dacă acest din urmă fenomen poate oferi în condiţii mai asigurate fenomenologic un concept adecvat de totalitate. Scopul acestui detur este deci acela de a verifica dacă moartea celorlalţi poate oferi ontologului o perspectivă validă de a elabora un concept de integralitate specific *Dasein*-ului, cu alte cuvinte dacă ajungerea-la-sfârşit (*Zu-Ende-kommen*) a celuilalt, în clipa decesului său, ar putea pune în lumină *totalitatea* fiinţei sale, ca ceea ce se obţine prin eliminarea „încă-nu"-ului, care, ca rest, îi stă în faţă atâta timp cât trăieşte. Tema morţii celuilalt este aşadar subordonată temei totalităţii.

---

[6] Cf. pentru aceasta încercarea noastră: „Moartea celuilalt. Explorare fenomenologică", în *Studia Phænomenologica* vol. I, nr. 1-2/2001, pp. 137-177.

Heidegger o denumește de altfel ca atare: „temă substitutivă" (*Erzatzthema*)[7]. Rezultatul, după cum putem anticipa, va fi unul negativ: se va dovedi că moartea celuilalt este inaptă să ofere un temei ferm pentru a înțelege moartea proprie.

Însă chiar dacă concluzia va fi negativă, considerațiile lui Heidegger privind moartea celuilalt nu sunt de ignorat. Raționamentul lui Heidegger cuprinde două argumente înlănțuite. Argumentul principal va contesta posibilitatea unui *Dasein* de a experimenta în mod autentic și originar moartea unui alt *Dasein*. Argumentul secundar va ataca presupoziția pe care se bazează ideea experimentabilității morții celuilalt, anume presupoziția „substituției": ideea conform căreia un *Dasein* poate *înlocui* pe un altul în toate aspectele existenței sale. Întâi de toate, Heidegger insistă asupra faptului că, oricât de aproape am fi de cel ce moare, noi nu putem niciodată *experimenta* „autenticul fapt-de-a-fi-ajuns-la-sfârșit al defunctului [*das eigentliche Zuendegekommensein des Verstorbenen*]"; „noi nu avem [...] acces la pierderea de ființă [*Seinsverlust*] ca atare «suferită» de cel ce moare [...]", așadar „nu experimentăm în chip genuin faptul-de-a-muri al celorlalți"[8]. Concluzia lui Heidegger este deci următoarea: moartea celorlalți nu oferă „nici ontic, nici ontologic" ceea ce părea inițial că poate oferi: o înțelegere a morții proprii și, de aici, o determinare a sensului totalității.

Prin cel de-al doilea argument, cel al non-reprezentabilității[9], Heidegger vrea să arate că recursul la moartea celorlalți pentru a înțelege moartea proprie nu doar că nu dă rezultatele scontate, ci însuși acest recurs se bazează pe o presupoziție nefondată și nelegitimată fenomenal: presupoziția că „*Dasein*-ul ar putea fi înlocuit în chip arbitrar de către altul, astfel încât ceea ce nu poate fi experimentat în *Dasein*-ul propriu ar urma să devină accesibil printr-unul străin"[10]. Astfel, acest argument va dezvălui prima caracteristică funda-

---

[7] *SuZ*, p. 238.
[8] *SuZ*, p. 239.
[9] *SuZ*, pp. 239-240.
[10] *SuZ*, p. 239.

mentală a morții: anume că ea este de fiecare dată „moarte proprie" și că *Dasein*-ul trebuie să și-o asume ca posibilitate a sa *cea mai proprie*, ca *eigenste Möglichkeit*.

Desigur – va admite Heidegger – în viața sa factică, preocupată într-o lume împărtășită cu alte ființări asemenea lui, *Dasein*-ul poate fi reprezentat și poate la rândul său să reprezinte pe un altul. Reprezentabilitatea (*Vertretbarkeit*) este așadar o posibilitate concretă a *Dasein*-ului-laolaltă, însă de fiecare dată ea este focalizată asupra unui obiect al preocupării, asupra unei îndeletniciri concrete. Putem fi reprezentați în fața notarului, un coleg ne poate ține locul (reprezentându-ne) în cutare sau cutare chestiune, un prieten poate împlini în locul nostru o anumită sarcină ce ne revenea într-un anumit context. În toate aceste cazuri, avem de-a face cu aria largă a reprezentabilității. Însă limitele acestei reprezentabilități trebuie să fie la rândul lor clar trasate. Iar frontiera este dată, după cum putem bănui, tocmai de *limita propriului*. Astfel, aceasta reprezentabilitate cotidiană este în mod net suspendată în fața morții. Nimeni nu ne poate reprezenta în raportul intim pe care îl avem cu propria moarte, nimeni nu ne poate „ține locul" și nimeni nu ne poate „lua locul" în această confruntare cu propriul sfârșit. Sau, cu cuvintele lui Heidegger: *„Nimeni nu-i poate lua altuia propriul său fapt-de-a-muri"*[11]. Așadar, posibilitatea morții este marcată de o absolută non-reprezentabilitate.

La rigoare, această non-reprezentabilitate este mai largă. Într-adevăr, pot fi identificate și alte „funcții și activități" în care *nu* putem fi înlocuiți de către altul. Nu doar „a gândi, a iubi și a muri" trebuie „trăite" pe cont propriu și asumate în sinele propriu. De asemenea, nimeni nu poate respira în locul meu și nimeni nu poate simți durerea de dinți pe care eu o resimt, chiar dacă – să zicem – poate empatiza cu mine, însă întotdeauna pornind de la propria sa experiență. Mai mult, chiar dacă cineva poate obosi în locul meu, lucrând în locul meu, el nu poate obosi tocmai oboseala *mea*, ci tot propria

---

[11] *SuZ*, p. 240.

lui oboseală va fi în joc; de asemenea, chiar dacă cineva poate dormi în locul meu (în timp ce eu stau – eventual în locul lui – treaz), el nu va dormi somnul meu, ci tot somnul lui. Aria propriului *cel mai propriu* este așadar mai largă decât această radicală posibilitate care este, și ea, cea mai proprie.

De fapt, argumentând non-reprezentabilitatea în fața morții, Heidegger vrea să indice un lucru evident: că nimeni nu se poate interpune cu adevărat între *Dasein*-ul propriu și propria sa moarte. Din această accentuare radicală a propriului vor decurge apoi alte caracteristici fundamentale ale morții: absoluta singurătate a *Dasein*-ului în fața propriei sale morți, suspendarea oricăror raporturi „inter-subiective" (non-relaționalitatea, *Unbezüglichkeit*), absoluta individualizare (*Vereinzelung*) în fața morții. Căci în această liniște a singurătății din fața morții, în care ceilalți nu se mai aud și nu mai au nici un sens, *Dasein*-ul se raportează la propria sa moarte, în discreția neliniștitoare a angoasei. Heidegger construiește așadar un raport cu moartea pe un model eminamente eroic, în mod cert matur, strict masculin, asumat într-o dârzenie a voinței, într-o conștiență de sine a deciziei, lipsit de orice afectivitate ce vine de la celălalt sau se îndreaptă către celălalt[12]. Nu este un tată sau o mamă în raport cu un fiu sau o fiică, nu e în joc un soț față de o soție, un iubit față o iubită, un prieten față de un alt prieten (oricare dintre acești poli putând fi „ocupat" de cel muribund)[13]. Am putea bănui, la limită,

[12] Cum s-ar putea modula analitica ontologică a morții pe cazul existențiel al unui copil? Dar în cazul unui adolescent? Raportul față de moarte este oare același pentru un tânăr în deplinătatea tinereții sale și pentru un bătrân „greu de zile"? Nu se modifică accentele ontologiei morții în funcție de ontogeneza subiectului avut în vedere? Mai ales cazul feminității trebuie avut în vedere, deoarece aici nu atât voința și hotărârea joacă un rol definitoriu ci, poate, răbdarea și îndurarea suferinței.

[13] Literatura oferă un bogat material artistic care poate „da de înțeles" fenomenologului cât de vastă este varietatea de paradigme ale morții celuilalt. Acestea variază, desigur, în funcție de structura relației inter-subiective. Geniul lui Shakespeare rămâne de nedepășit în a exprima ce înseamnă moartea celui iubit: Hamlet și Ofelia, Romeo

că este ceva „crud" în această absolută suspendare a celuilalt în fața morții, care nu lasă loc autenticei suferințe în fața despărțirii, atât înaintea ei (când este anticipată, întrevăzută) cât și după ce această despărțire este efectiv consumată și suportată, în doliu și plâns. Acest model ontologic neutru și distant pare mai degrabă compatibil cu raportul ontic indiferent dintre doi vecini, dacă nu chiar între doi străini. Întrebarea așadar rămâne: este oare validă interogarea raportului dintre moarte și celălalt (privind atât *rolul sinelui* în moartea celuilalt, cât și *rolul celuilalt* în moartea proprie) în absența tematizării unui fenomen saturat al trăirii unei astfel de alterități frontale?

Heidegger spune, ce-i drept, că este cu putință ca cineva, din eroism și spirit de sacrificiu, să meargă la moarte în locul altcuiva. Însă ideea „sacrificiului de sine" nu capătă la Heidegger, ca în tradiția creștină[14] sau ca în fenomenologia etică a unui Levinas[15], un sens definitoriu în constituirea subiectivității, ca posibilitate supremă și verticală a acesteia. Se precizează doar că acest „a merge la moarte pentru celălalt", „a te sacrifica pentru celălalt" este înfăptuit *„într-o privință anume"* (*in einer bestimmten Sache*); cu alte cuvinte, într-un context determinat al preocupării care, la rândul ei, este marcată de cotidianitate și de cădere, deci de neautenticitate. Este adevărat că, tehnic vorbind, cel pentru care este înfăptuit sacrificiul nu este absolvit, prin însuși acest sacrificiu, de propria

---

și Julieta. Pentru a înțelege moartea prietenului, ne gândim la Achile și Patroclu, la Ghilgameș și Enkidu. *Însemnările lui Malte Laurids Brigge* oferă la rândul lor un dens material genuin fenomenologic pentru înțelgerea problemei noastre. Dar ne putem gândi și la alte paradigme, care complică situația, căci aici intervine crima: Cain și Abel, Othello și Desdemona. În sfârșit, putem face referință la Avraam și Isaac, la tatăl ce are în față posibilitatea morții unicului său fiu, pe care el însuși trebuie să îl aducă jertfă.

[14] Cf. Ioan 15:13: „Nu există iubire mai mare decât aceea de a-și da viața pentru prietenii săi."

[15] Vezi pentru aceasta capitolul dedicat lui Levinas din partea a doua a acestei lucrări.

sa moarte, care îi rămâne în continuare în față, ca posibilitate a sa cea mai proprie. Chiar dacă, să presupunem, în mai multe rânduri viața sa îi va fi salvată de câte cineva, prin absolutul sacrificiu de sine al „salvatorilor", aceste succesive „salvări de la moarte" nu îi vor suspenda moartea sa cea mai proprie, de la care nimeni nu îl poate „salva" și în care nimeni nu îl poate înlocui. Tot neutru-tehnic vorbind (adică strict formal și poate nu întru totul adecvat), cel ce se sacrifică nu face decât să înlăture „ocazia factică" în care celuilalt îi „poate" surveni efectiv „evenimentul" morții. Așadar, cel care se sacrifică nu face decât să „amâne" pe un „mai încolo" – interpunându-se „ocazional" – „întâlnirea" celuilalt cu propria sa moarte.

Însă tocmai o astfel de perspectivă care calculează moartea în funcție de cauze și ocazii, în funcție de surveniri și evenimente, va fi net contestată de Heidegger. Moartea, va spune el, nu se măsoară niciodată cu aceste măsuri străine de esența *Dasein*-ului. Ea este și trebuie păstrată ca o posibilitate lipsită de măsură și de fiecare dată cea mai proprie. În consecință, „orice *Dasein* trebuie să ia asupră-și propriul său fapt-de-a-muri. Potrivit esenței ei, moartea este, în măsura în care ea «este», de fiecare dată a mea."[16]

Astfel, în analiza fenomenologică a morții, statutul alterității este inevitabil subminat. A descrie analitic și ontologic moartea, a ajunge astfel la o înțelegere a ceea ce ea este înseamnă a-i determina caracteristicile sale esențiale și apriorice. După cum am văzut, prima sa marcă este tocmai *propriul*: în măsura în care moartea trebuie interpretată, ea trebuie înțeleasă ca moarte proprie, ca fapt-de-a-fi-întru-moarte. Faptul-de-a-fi-întru-moarte al *Dasein*-ului este înțeles ca posibilitate, însă aceasta nu trimite la raportul metafizic dintre δύναμις și ἐνέργεια, care presupune actualizarea unui lucru posibil ce nu e încă real. Moartea nu dă nimic de realizat, nu suscită nici o actualizare. Ea nu este un eveniment, ci o manieră de a fi, un mod esențial al ființei *Dasein*-ului. Ea nu trebuie în-

---

[16] *SuZ*, p. 240.

țeleasă ca un fapt-de-a-fi-la-sfârșit (*Zu Ende sein*) sau ca deces (*Ableben*), ci ca un fapt-de-a-fi-întru-sfârșit (*Sein zum Ende*) ce rămâne ca atare mereu posibil (*möglich*), mereu iminent (*bevorstehend*) și de nedepășit (*unüberholbar*). Ea nu este astfel doar o posibilitate „proprie", ci este posibilitatea „cea mai proprie" (*eigenstes*) care constituie în mod esențial ființa *Dasein*-ului ce se definește prin posibil. Este o posibilitate esențial indeterminată (*unbestimmt*) în ceea ce privește momentul survenirii sale, fiind în același timp ontologic certă (*gewiß*), adică fiind înzestrată cu o certitudine apriorică ce depășește orice certitudine, fie ea empirică sau teoretică.

Aceste caracteristici ale morții determină sensul *individualizării Dasein*-ului, fapt care va antrena suspendarea radicală a oricărei relații inter-subiective. Moartea, spune Heidegger, este o posibilitate non-relațională, desprinsă de orice relație (*unbezüglich*). Și, de aceea, ține de esența faptului-de-a-fi-întru-moarte ca *Dasein*-ul să se afle *singur* în fața propriei morți, ca posibilitate cea mai proprie, indeterminată, de nedepășit și certă. Chiar dacă în viața factică *Dasein*-ul se deturnează de cele mai multe ori de la această evidență a solitudinii în fața morții și își maschează această izolare esențială în fața finitudinii proprii, supunându-se tendinței cotidiene a impersonalului „se", însuși faptul acestei deturnări atestă la nivel fenomenal tocmai acel lucru din fața căruia *Dasein*-ul se deturnează: „[...] acea putință-de-a-fi în care el se preocupă pur și simplu de ființa sa cea mai proprie trebuie să fie asumată [*übernehmen*] de nimeni altul decât de *Dasein*-ul însuși"[17]. „*Nimeni nu-i poate sustrage* [abnehmen] *altuia propriul său fapt-de-a-muri*. [...] Orice *Dasein* trebuie de fiecare dată să ia asupră-și [*auf sich nehmen*] propriul său fapt-de-a-muri"[18]. Când *Dasein*-ul își înțelege cu adevărat moartea proprie, când el se raportează în mod autentic – așadar nedisimulând-o – la această posibilitate privilegiată a ființei sale, atunci când el se *comportă* comprehensiv către această posibilitate și nu

---

[17] *SuZ*, p. 263

[18] *SuZ*, p. 240.

o obturează, când nu îi falsifică și nu îi acoperă caracteristicile sale esențiale, atunci el se așază de unul singur pe sine însuși în fața ființei sale finite, își atinge ca hotărâre autenticitatea sa posibilă. El nu doar că se sustrage dominației tacite a acelui „celorlalți și nimeni" – marcă a impersonalului „se" –, dar întrerupe și orice relație inter-subiectivă și intra-mundană cu *Dasein*-ul concret și determinat al celorlalți. Nu doar câmpul fenomenal ce stă sub existențialul *das Man* este suspendat, ci și ceea ce stă sub structura lui *Mitsein*.

> Moartea nu se limitează să „aparțină" în chip indiferent *Dasein*-ului propriu, ci ea îl *revendică* [beansprucht] pe acesta *ca Dasein individual* [als einzelnes]. Caracterul non-relațional [*Unbezüglichkeit*] al morții, înțeles în pre-mergere [*Vorlaufen*], individualizează *Dasein*-ul orientându-l către el însuși. Această individualizare [*Vereinzelung*] este un mod prin care „locul-de-deschidere" este deschis pentru existență. Ea face manifest că orice fapt-de-a-fi-în-preajma ființărilor de care ne preocupăm și orice fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți [*Mitsein mit Anderen*] încetează să funcționeze din clipa în care este în joc putința-de-a-fi cea mai proprie. *Dasein*-ul poate fi *în chip autentic el însuși* numai atunci când devine apt pentru acest lucru pornind de la el însuși.[19]

Premergerea angoasată întru moarte, ca autentic comportament către posibilitatea cea mai proprie, instaurează astfel o formă de a-fi-în-propriu, de autenticitate înțeleasă ca *solipsism* existențial[20]. Moartea, fiind cea mai proprie, nu este și nu poate fi împărtășită cu ceilalți, ea este „desprinsă de orice relație", iar *Dasein*-ul se găsește absolut singur în fața morții

---

[19] *SuZ*, p. 263.

[20] *SuZ*, p. 188: „Angoasa individualizează și deschide astfel *Dasein*-ul ca «*solus ipse*». Însă acest «solipsism» existențial nu strămută câtuși de puțin un lucru-subiect izolat în vidul indiferent al unei surveniri lipsite de lume; dimpotrivă, într-un sens extrem, el tocmai că aduce *Dasein*-ul în fața lumii sale ca lume și, astfel, pe sine însuși în fața lui însuși ca fapt-de-a-fi-în-lume." Vezi pentru aceasta, Peter A. SCHMID, „Angoisse et finitude: Heidegger et Cassirer à Davos en 1929", în *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 3 (2000), pp. 381-399.

proprii[21]. Doar în această eroică *Vereinzelung* poate *Dasein*-ul să devină pentru prima oară el însuși și să se sustragă, printr-un gest de violentă luciditate, dominației implicite a „celorlalți" care capătă chipul dictaturii nevăzute a lui *das Man*.

Până în acest punct, putem detecta cel puțin trei paliere prin care fenomenologia heideggeriană a morții destituie, în diverse forme, chestiunea alterității: moartea este interogată și înțeleasă în regimul lui *Jemeinigkeit* ca moarte *proprie*, și nicidecum ca moarte a celuilalt (prima reducție a alterității); moartea este non-relațională și suspendă „inter-subiectivitatea" concretă și determinată a *Dasein*-ului celorlalți, marcată de *Mitsein* (a doua reducție a alterității); premergerea (*Vorlaufen*) întru moarte, ca raportare autentică la moarte, suspendă în cele din urmă și acea formă tacită, indeterminată și negativă de „inter-subiectivitate" a impersonalului „se", moartea constituind astfel „punctul de fugă" ce tranșează între autenticitatea *Dasein*-ului și inautenticitatea sa (a treia reducție a alterității).

Observăm așadar că Heidegger dezvoltă o conexiune problematică, o interdependență între singurătate, identitate, a fi propriu și moarte. Moartea își pune amprenta asupra singurătății radicale, funcționând pentru *Dasein* ca *principium individuationis* absolut, constituind pentru această ființare posibilitatea unei totalizări de sine însuși. Moartea, ceea ce pare mai străin, devine ontologic ceea ce este mai propriu. Nu doar iminentă, moartea capătă acum o imanență radicală. Ea pătrunde în inima ontologiei *Dasein*-ului, devenind structura cea mai profundă și nucleul tare al unui *Dasein* rezolut. Astfel, se obține singurătatea sau solitudinea ontologică necesară autenticității.

---

[21] *SuZ*, p. 250: „Moartea este o posibilitate de ființă pe care *Dasein*-ul însuși are de fiecare dată să și-o asume. Cu moartea, *Dasein*-ul stă în fața lui însuși în putința lui de a fi *cea mai proprie*. [...] Stând astfel în fața lui însuși, toate relațiile sale cu orice alt *Dasein* sunt desfăcute. Această posibilitate de a fi care este cea mai proprie și care e desprinsă de orice relație cu un alt *Dasein* este în același timp posibilitatea extremă."

Prin urmare, prezența celuilalt în contextul problemei morții are o valență cert negativă, ținând parcă în mod exclusiv de un *neautentic* fapt-de-a-fi-întru-moarte, în timp ce *autenticitatea* acestui fapt nu va putea fi obținută decât prin solitudine și individualizare, deci prin suprimarea alterității. Sensul *căzut* al morții este specific spațiului public (*Öffentlichkeit*), adică în exact acel spațiu în care are loc acel unul-laolaltă-cu-altul cotidian (*alltägliche Miteinander*), un spațiu dominat de impersonalul „se" (*das Man*). Aici moartea este înțeleasă drept „ceva întâlnit care survine constant [*als ständig vorkommendes Begegnis*], drept un «caz de moarte» [*Todesfall*]", ca un „eveniment bine-cunoscut, care survine în interiorul lumii [*als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis*]"[22]. Explicitarea impersonalului „se" care domină spațiul inter-subiectiv nivelează, prin flecăreală și ambiguitate, posibilitatea cea mai proprie a *Dasein*-ului, îi falsifică tocmai caracterul de posibilitate și o transformă într-un caz real, pe care îl așteptăm sau nu, de care ne temem sau nu, la care evităm să ne gândim sau nu. Formularea „standard" a faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul cotidian ar fi, după Heidegger, următoarea: „până la urmă, cândva, o să murim și noi, dar până una-alta asta nu ni se întâmplă nouă"[23]. Acest lucru marchează de fapt o funciară eschivă din fața morții, o eschivă la care concură și „ceilalți" sub forma grijii-pentru-celălalt.

> Această eschivă în fața morții, ca una menită să ascundă [*verdekende Ausweichen vor dem Tode*], domină cotidianitatea cu o asemenea tenacitate încât, în faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, „cei apropiați" vor adesea să-l convingă pe „cel ce trage să moară" că el va scăpa de moarte și că în scurtă vreme se va reîntoarce în liniștea cotidianității, în lumea preocupărilor sale. O astfel de „grijă-pentru-celălalt" își propune să îl consoleze pe „muribund".[24]

---

[22] *SuZ*, p. 252.
[23] *SuZ*, p. 253.
[24] *Ibidem*.

Heidegger pare că folosește aici, ca paradigmă pentru structura alienantă a faptului-de-a-fi-întru-moarte cotidian, un fel de „societate convențională", marcată de grija de a ascunde moartea. De aceea el spune că „spațiul public nu trebuie afectat, în liniștea sa, printr-un astfel de eveniment", adăugând apoi că „faptul-de-a-muri al altora este nu rareori privit ca un dezagrement social [*gesellschaftliche Unannehmlichkeit*], dacă nu chiar ca o lipsă de tact [*Taktlosigkeit*]"[25]. Nu întâmplător întâlnim aici o referință la nuvela lui Tolstoi, „Moartea lui Ivan Ilici".

Însă modul în care o „societate" se raportează la moarte, afectând în consecință și raportul sinelui cu moartea proprie, depinde în primul rând de configurarea istorică a respectivei societăți. Mai mulți antropologi și thanatologi contemporani, între care Philippe Ariès este cel mai elocvent[26], au arătat că o astfel de raportare la moarte – cea „convențională", „pudică" și „cosmetizatoare" – are o certă devenire istorică și poate fi în mod clar circumscrisă unei epoci determinate. De aceea ne putem întreba: a absolutiza ca „standard" ontologic un astfel de comportament față de moarte care vede în ea un „dezagrement social" și o „lipsă de tact" nu reprezintă oare o *opțiune* pre-ontologică nejustificabilă fenomenologic? A spune că în mod necesar – adică ontologic – ceilalți falsifică moartea proprie și că obținerea unui raport autentic depinde de suspendarea oricărei relații inter-subiective nu reprezintă oare o schematizare negativă a figurii celuilalt?

Într-adevăr, Heidegger nu discută nicăieri un fapt-de-a-fi-laolaltă *autentic* în fața morții și pare că nici nu îi trasează condițiile de posibilitate în ontologia *Dasein*-ului. Bunăoară, ne putem întreba: panica răvășitoare în fața faptului că te afli în iminența pierderii cuiva – un cineva care te definește în străfundul ființei tale – poate fi ea redusă la ipocrita consolare a lui „lasă că o să te faci bine"? Nu o putem concepe mai degrabă ca o autentică și patetică grijă-pentru-celălalt care,

---

[25] *SuZ*, p. 254.

[26] Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Seuil, 1977.

la limită, poate merge până la sacrificiul de sine în favoarea celuilalt, fapt care ar căpăta astfel calitatea de posibilitate ultimă a ființei proprii? Sau, în fața celui mort, grija-pentru-celălalt care dă cinstire (*ehrende Fürsorge*) poate fi ea oare redusă la aria neautenticității? Această stare presantă, pe care Heidegger însuși o situează în modul plânsului și al „gândirii la [*trauernd-gedenkenden*]", poate fi ea oare determinată în mod corect ca „zăbovire în-preajma [*Verweilen bei*]"[27]? Sunt întrebări care își pot găsi cu greu un răspuns adecvat într-un tratat de ontologie care pare că neglijează deopotrivă bogăția câmpului inter-subiectiv, fenomenologia corporalității vii și exigențele presante ale unei etici fundamentale în care viața și moartea semenului trebuie să aibă un rol fondator.

S-ar putea totuși argumenta că Heidegger lasă un anumit loc liber în care s-ar putea înscrie un autentic *Miteinandersein*, unul pornind de la care să putem descoperi un autentic fapt de a sta în fața morții împreună cu celălalt. Pentru a sesiza acest lucru, trebuie să revenim la discuția referitoare la *Mitsein* și la *Fürsorge* din paragraful 26. Aici, Heidegger spune că grija-pentru-celălalt are două posibilități extreme care, după cum putem observa, deschid în raportul cu celălalt palierele de sens ale neautenticității și, respectiv, autenticității[28]. Ea poate fi sau o grijă-pentru-celălalt substitutivă și dominatoare (*einspringend-beherrschenden Fürsorge*), sau o grijă-pentru-celălalt devansatoare și eliberatoare (*vorspringend-befreienden Fürsorge*). În primul caz, avem de-a face cu o modalitate în care *Dasein*-ul se așază în locul celuilalt și îi preia acestuia „sarcina" existenței sale, dominându-l și făcându-l dependent, anihilându-i libertatea sa existențială (iar aici

---

[27] *SuZ*, p. 238. Pura zăbovire în preajma (*Verweilen bei*) lucrurilor marchează în fond neimplicarea *Dasein*-ului în menirea funcțională a ființărilor, fiind comportamentul care face cu putință pasajul de la sesizarea ființărilor în sensul de *Zuhandenheit* la conceperea lor ca *Vorhandenheit*. Această zăbovire are ea oare ceva în comun cu modul în care privim, pietrificați, la cel mort?

[28] *SuZ*, p. 122.

intră orice infantilizare a celuilalt, orice de-responsabilizare a acestuia, orice manipulare a convingerilor celuilalt, dar și orice pedagogie oarbă – toate provenind din ideea că sinele ar fi „depozitarul adevărului celuilalt"). În cel de-al doilea caz, *Dasein*-ul nu se substituie celuilalt și nici nu îi preia „povara" propriei existențe. Dimpotrivă, el îl poate ajuta pe celălalt să își conștientizeze propria existență ca pe ceva ce trebuie asumat și purtat în propriul său *Dasein*. El îi restituie astfel celuilalt povara propriei existențe, făcându-l liber pentru această existență proprie. Această distincție va fi reluată în paragraful 60, unde dinamica dintre *Dasein* și ceilalți este discutată în termenii problemei conștiinței și stării de hotărâre.

> Faptul că *Dasein*-ul se hotărăște către el însuși îl transpune pe acesta, acum pentru prima oară, în posibilitatea de a-i lăsa pe ceilalți, care sunt laolaltă cu el, „să fie" în putința lor cea mai proprie, iar pe aceasta o face, în același timp, să se deschidă în grija-pentru-celălalt care devansează și eliberează [*vorspringend-befreienden Fürsorge*]. *Dasein*-ul aflat în starea de hotărâre poate să devină „conștiința" celorlalți [*„Gewissen" der Anderen*].[29]

Cum s-ar putea transpune o astfel de dualitate în cadrul fenomenului morții? Este oare posibil să concepem că grija-pentru-celălalt în ipostaza sa substitutivă și dominatoare falsifică fenomenul morții, în timp ce, transpusă în ipostaza sa devansatoare și eliberatoare, ea îl poate autentifica? Putem astfel concepe, fără a părăsi neapărat cadrele analiticii existențiale, un autentic fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul în fața morții, atât când e vorba de moartea proprie, cât și când e vorba de moartea celuilalt? *Dasein*-ul, fiind vocea conștiinței celuilalt, nu pune în lumină celuilalt că el „are de a fi" propria sa existență finită, că el trebuie să își asume povara finitudinii proprii, că trebuie să premeargă întru posibilitatea sa cea mai proprie?

---

[29] *SuZ*, p. 298.

Intermezzo: Fenomenul morții în contextul existențialilor fundamentali

După ce am evaluat ponderea alterității în cadrul fenomenologiei heideggeriene a morții, următoarele trei capitole vor traversa problematica morții din perspectiva celor trei existențiali care constituie starea de deschidere (*Erschlossenheit*): înțelegerea, situarea afectivă și discursul. Analizele noastre se bazează pe explicitările efectuate în capitolul dedicat acestor existențiali fundamentali. Am văzut că orice comportament (*Verhalten*) al *Dasein*-ului se întemeiază pe starea de deschidere, care este constituită prin *Verstehen*, *Befindlichkeit* și *Rede*. Astfel, cu atât mai decisive vor fi aceste paliere ale existenței când în joc va fi posibilitatea cea mai proprie a *Dasein*-ului, adică moartea. Modul de raportare al *Dasein*-ului la propria sa moarte este determinat în mod esențial de situația sa afectivă, de înțelegere și de discurs. Structurile ontologice, articulațiile existențiale și modificările existențiele ale acestor dimensiuni fondatoare ale ființei *Dasein*-ului au de aceea o importanță distinctă pentru înțelegerea sensului fenomenal al faptului-de-a-fi-întru-moarte, în diversele sale metamorfoze.

Analiza acelui „încă-nu" specific *Dasein*-ului – acel *Noch-nicht* ce determină ideea de totalitate – a pus în lumină un lucru fundamental: anume că moartea trebuie interpretată ca fapt-de-a-fi-întru-sfârșit. Iar acest fapt-de-a-fi nu poate fi înțeles decât pornind de la constituția fundamentală a *Dasein*-ului, pe fundalul acesteia, în strânsă conexiune ontologică cu ea. Legătura ontologică dintre grijă (*Sorge*) și faptul-de-a-fi-întru-sfârșit trebuie așadar pusă în lumină și tocmai ea va legitima caracterul definitoriu al morții *Dasein*-ului pentru ființa acestei ființări. Grija, după cum știm, este determinată ca fapt-de-a-fi-înaintea-sa (*Sich-vorweg-sein*), ca fapt-de-a-fi-deja-în (*Schon-sein-in*), ca fapt-de-a-fi-în-preajmă (*Sein bei*). În măsura în care caracteristicile fundamentale ale ființei *Dasein*-ului strânse-laolaltă și unificate în constituția grijii sunt existența (*Existenz*), facticitatea (*Faktizität*) și căde-

rea (*Verfallen*), trebuie ca aceste trei paliere să poată fi întrevăzute și în cadrul fenomenului morții. Cu alte cuvinte, faptul-de-a-fi-întru-sfârșit trebuie să poată fi determinat pornind de la aceste trei registre ontologice: *Existenz* (*Entwurf*), *Faktizität* (*Geworfenheit*) și *Verfallen*. Moartea va fi determinată drept ceea ce ne stă în față, ca posibilitatea cea mai proprie, ca posibilitate iminentă, indeterminată temporal, în perimetrul lui *Sich-vorweg*. Aici, operațional va fi tocmai existențialul înțelegerii (*Verstehen*), care se exercită ca auto-proiectare către posibil și către posibilitățile factic-deschise în fața *Dasein*-ului. Însă totodată, dacă *Dasein*-ul există ca stare de aruncare (*Geworfenheit*), el trebuie să fi fost deja aruncat în această posibilitate a morții, o posibilitate care îl precedă și îl constituie, înaintea oricărei posibile inițiative pe care el o poate avea. Aici va fi adusă în discuție puterea revelatoare a angoasei. În sfârșit, locul de deschidere este articulat de discurs, care în primă instanță și cel mai adesea apare sub forma vorbirii cotidiene, a flecărelii căzute. O astfel de vorbire falsifică sensul morții și oferă sinelui-impersonal (*Man-selbst*) o explicitare neautentică a morții. Așadar, în capitolul 4 vom aduce în discuție raportul dintre moarte și înțelegere, în capitolul 5 vom discuta metamorfozele afectivității în cadrul fenomenologiei morții, iar în capitolul 6 vom tematiza raportul dintre moarte și discurs.

CAPITOLUL 4

MOARTE ȘI ÎNȚELEGERE

A înțelege moartea pare a fi vocația profundă a filozofiei. Și poate nu doar a filozofiei, ca demers comprehensiv specializat, ci a oricărei ființe gânditoare, inevitabil confruntată cu orizontul propriului sfârșit. Nu este oare ciudat, după cum se întreabă într-o admirabilă carte Françoise Dastur[1], că înțelegerea vrea să înțeleagă tocmai moartea, adică sfârșitul oricărei înțelegeri? Iar dacă filozofia vrea încă să înțeleagă moartea, nu este vorba oare de o filozofie în cadrul căreia co-apartenența dintre moarte și înțelegere trebuie să rămână esențială, de o filozofie care, dintru început, se lasă determinată ca „pregătire pentru moarte" (μελέτη θανάτου)[2]? Căci, într-adevăr, înțelegerea înseamnă pregătire și pregătirea înseamnă înțelegere. Nu poți fi-gata-de, adică pre-gătit, decât înțelegând. Însă ce înseamnă, de fapt, a te pregăti în înțelegere, când în joc este moartea? Sau ce înseamnă a pregăti înțelegerea însăși în fața morții care o așteaptă? Faptul că o pregătire este *necesară* nu arată oare că ființa ce stă în orizontul morții tocmai că *nu este* dintru început deja pregătită pentru moarte? Nu înseamnă acest lucru că în viața naturală, spontană, nereflectată, noi suntem determinați de o *funciară nepregătire* în fața morții și, deci, de o esențială *neînțelegere* a ei? Într-adevăr, oricând ar putea veni, moartea vine mereu nu doar „prin sur-prindere", ci și *prea devreme,*

---

[1] Cf. Fr. DASTUR, *Moartea. Eseu despre finitudine,* trad. S. Borș, Humanitas, 2006.

[2] Platon, *Phaidon,* 81 a 1.

un „prea devreme" pentru care nu suntem încă pregătiți, un „prea devreme" pe care nu ne-am învățat încă să îl „așteptăm" și pe care nu știm încă să îl înțelegem.

Filozofia are această vocație de a ne pregăti pentru acel lucru pentru care niciodată nu suntem – și nu vom fi – pe deplin pregătiți, și de a ne pune pe calea înțelegerii a ceea ce rămâne, în fond, de neînțeles. În înțelegere – însăși specialitatea sa – filozofia deschide ființa înțelegătoare către limita sa, care este moartea. Ce înseamnă însă a o deschide în fața acestei limite definitorii[3]? Și în ce sens această limită este „definitorie", cum anume definește ea? Într-adevăr, oare nu moartea este cea care configurează înțelegerea umană, determinând-o să-și construiască o viață *umană* în fața morții, o viață *ex-primată* prin toate formele sale de expresie? Trăind, nu ne punem, noi, oamenii, borne în fața morții, semne în calea uitării? Sau, dimpotrivă, înțelegerea este cea care, de fapt, configurează moartea, dându-i chipuri în fața cărora ea să-și poată ascunde chipul, întruchipări de care să se poată feri?

În cadrul analiticii existențiale heideggeriene, raportul dintre moarte și înțelegere are o alonjă fundamentală. Lucru, de altfel, pe deplin explicabil într-o filozofie în care „înțelegerea" este considerată un comportament fundamental (un *existențial*) al ființării avute în vedere: ființarea care suntem noi înșine, ființând în modul existenței. Însă înțelegerea ontologică a acestei ființări nu este asemenea înțelegerii unui lucru înconjurător: nu înțeleg *Dasein*-ul așa cum înțeleg modul de funcționare a unei mașinării, așa cum înțeleg rezolvarea unei ecuații matematice, cum înțeleg o teorie fizică sau o limbă exotică. Nu pot înțelege o existență (un *Dasein*

---

[3] Este vorba de o limită absolut definitorie, în măsura în care însoțește și determină atât limitele imuabile între care se mișcă libertatea noastră, cât și limitele modificabile asupra cărora ea se exercită. Cf. pentru această perspectivă, Gabriel LIICEANU, *Despre limită*, Humanitas, București, 1994.

uman) fără a înțelege totodată înțelegerea de sine a acestei existențe, căci auto-înțelegerea acestei ființări face parte din constituția de ființă a acestei ființări. Ontologul trebuie așadar să înțeleagă această ființare *în înțelegerea ei de sine însăși*, înglobând această înțelegere de sine. Înțelegând-o, el trebuie să înțeleagă și auto-înțelegerea acestei ființări.

Interpretarea ontologică a *Dasein*-ului a întâlnit, pe parcursul său, ca „stație obligatorie", moartea. Așadar, dacă ontologul vrea să înțeleagă moartea ființării pe care o supune examenului ontologic, el va trebui totodată să înțeleagă și modul în care această ființare își înțelege ea însăși propria moarte și modul în care, înțelegând-o, se raportează la ea. Or, această ființare își *poate* înțelege propria moarte într-un mod *autentic*, însă de cele mai multe ori și-o înțelege într-un mod *neautentic*. Astfel, înțelegerea propriei existențe ca atare (ca întreg) depinde în mod esențial de înțelegerea morții proprii; și cu cât mai confuz va fi înțeleasă limita propriei existențe, cu atât mai difuză va fi însăși raportarea la această limită, raportare care va constitui, în cele din urmă, nucleul existențial al faptului de a exista.

Ontologul va avea prin urmare trei sarcini: 1) să descrie modul în care moartea „este"; 2) să descrie modul în care ființarea *își înțelege neautentic* moartea; și 3) să construiască în mod fenomenologic un posibil mod prin care ființarea să poată face saltul de la modul neautentic al înțelegerii morții la modul autentic al înțelegerii ei. Dacă primele două sarcini sunt descriptive, ultima sarcină este, putem zice, „constructivă". Căci în timp ce *Dasein*-ul neautentic, fiind „în primă instanță și cel mai adesea", este *dat*, putând fi descris pornind de la această donație prealabilă, *Dasein*-ul autentic nu este dat și el nu poate fi descris pur și simplu ca și cum am avea un acces nemijlocit la el. Autenticitatea sa este „construită" – însă nu speculativ, ci fenomenologic – prin negarea sau răsturnarea caracteristicilor esențiale ale neautenticității. Prin urmare, vor trebui determinate cele două moduri disjuncte de *raportare* la propria moarte, atât

ca raportare neautentică (ocultare, falsificare), cât și ca raportare autentică.

După cum am văzut în primul capitol, sensul existențial al înțelegerii este cuplat cu registrul ontologic al existenței, determinată în sens strict ca proiectare de sine către putința-de-a-fi ce îi oferă *Dasein*-ului posibilitățile sale factice. *Verstehen, Existenz, Entwurf, Seinkönnen* și *Möglichkeit* sunt așadar concepte ontologice interconectate. Raportul dintre moarte și înțelegere este intermediat așadar de ideea posibilității.

Moarte și posibil. După cum am văzut, Heidegger definește moartea prin posibil. Or, raportarea la posibil ca atare intră tocmai în jurisdicția existențialului înțelegerii. Moartea va fi considerată o posibilitate, una aparte, ontologic distinctă de toate celelalte posibilități care îi aparțin *Dasein*-ului în viața sa factică. Raportarea la această posibilitate eminentă va fi așadar una de ordinul înțelegerii.

Înainte de a vedea în ce anume constă această preeminență a posibilității morții în raport cu celelalte posibilități ale *Dasein*-ului, să ne reamintim cum anume s-a ajuns la definirea morții prin ideea de *posibilitate*. În fond, s-ar putea obiecta că „în primă instanță și cel mai adesea" moartea ne izbește prin irecuzabila, prin inconturnabila sa *realitate*. Or, Heidegger vrea să arate că tocmai această definire a morții prin realitatea sa îi ratează sensul său autentic. Evident, Heidegger nu contestă nici un moment că moartea ne-ar putea apărea în cruda sa realitate, în brutala sa efectivitate, ca moarte a celuilalt. Însă el subliniază că la moartea celuilalt noi nu participăm decât foarte mediat. La rigoare, noi nu avem cu adevărat acces la moartea celuilalt – la pierderea lui de ființă – așa cum el însuși o suportă. Sau cu propriile sale cuvinte: „în cel mai bun caz, noi suntem întotdeauna doar «alături de ei»"[4]. De aceea, orice înțelegere a morții care se limitează la sensul său de realitate se mulțumește

[4] *SuZ*, p. 239.

de fapt cu un sens neautentic, derivat, al acestui fenomen. Moartea trebuie înțeleasă în *Dasein*-ul însuși, pornind de la el însuși:

> Potrivit esenței ei, moartea este, în măsura în care „este", de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate de ființă cu totul aparte [*eine eigentümliche Seinsmöglichkeit*], prin care, de fiecare dată, *Dasein*-ul propriu are pur și simplu ca miză ființa sa[5].

Așadar, ca moarte reală, moartea aparține celorlalți, în timp ce în raport cu *Dasein*-ul propriu ea este moarte mereu posibilă[6]. Mai mult, variațiile și modificările fenomenale ale conceptului de sfârșit, au arătat că *Dasein*-ul *este* dintotdeauna întru sfârșitul său, și că acest sfârșit îi aparține în mod constitutiv *Dasein*-ului, ca al său propriu și inalienabil „încă-nu". Așadar, moartea proprie se lasă determinată în mod autentic nu prin faptul-de-a-fi-*la*-sfârșit al unei ființări, ci prin faptul-de-a-fi-*întru*-sfârșit[7].

Moartea ca posibilitate. Saltul de la înțelegerea morții ca *Zu-Ende-sein* la înțelegerea ei ca *Sein zum Ende* corespunde deci saltului de la realitate la posibilitate, de la înțelegerea ontică a morții la înțelegerea sa ontologică. În ontologia *Dasein*-ului, moartea devine astfel o posibilitate, o posibilitate *întru care Dasein*-ul este de-a lungul întregii sale existențe, și în acest sens ea este „o posibilitate de ființă a ființei sale"[8]. Fiind o astfel de posibilitate de ființă a *Dasein*-ului, moartea ca fenomen pătrunde în ființa *Dasein*-ului, străbătând-o de la un capăt la celălalt. Nu este vorba așadar de o simplă posibilitate, una care i-ar fi la îndemână *Dasein*-ului, una pe care el o poate realiza sau pe care o poate ocoli, după bunul său plac. Este o *Seinsmöglichkeit* care, spune aici

---

[5] *SuZ*, p. 240.

[6] *SuZ*, p. 243: „[...] acel «încă-nu» care, ca moarte posibilă, aparține *Dasein*-ului."

[7] *SuZ*, p. 245.

[8] *SuZ*, p. 239: „eine Seinsmöglichkeit seines Seins".

Heidegger, traversează ființa *Dasein*-ului și care „sălășluiește în acesta"[9]. Într-un alt pasaj, Heidegger precizează că posibilitatea extremă (*die äußerste Möglichkeit*), adică însăși posibilitatea morții, „stă înaintea oricărei putințe factice de a fi"[10] și „sălășluiește în orice putință de a fi pe care *Dasein*-ul a surprins-o factic"[11]. Altfel spus, moartea nu are doar o ascendență ontologic-existențială, ca element esențial al constituției sale de ființă puse în lumină de cercetarea filozofică. Ea are de asemenea o înaltă preeminență factică, existențielă, concretă: moartea ca posibilitate locuiește în mod lăuntric toate putințele noastre factice, toate proiectele pe care le putem avea și toate planurile la care ne putem angaja. Finitudinea – ca formă pe care posibilitatea morții o imprimă tuturor putințelor, posibilităților și evenimentelor care traversează viața noastră – însoțește ca o matrice esențială tot ceea ce facem. Moartea este așadar înscrisă în existență și în toate cele ce compun ceea ce îndeobște numim „viața noastră", însă această înscriere este una de ordinul posibilității.

Așadar, orice considerare a morții pe linia realității, a efectivității sau a evenimențialității ratează în mod principial sensul morții proprii. Iar dacă *Dasein*-ul ar fi conceput ca o succesiune de „trăiri" în care, în cele din urmă, ar surveni evenimentul morții ca realitate, ca ultimă „trăire" din acest șir, acest lucru nu ar însemna decât că *Dasein*-ul este înțeles eronat din punct de vedere ontologic, ca o simplă ființare inerțială, ca o simplă-prezență.

> Dacă *Dasein*-ul în general nu devine niciodată accesibil ca ființare-simplu-prezentă [*als Vorhandenes*], de vreme ce ființa-posibilă [*Möglichsein*] aparține într-o manieră proprie felului său de a fi [*Seinsart*], atunci cu atât mai puțin ne putem aștepta că

---

[9] *SuZ*, p. 248: „in dieses hereinsteht".

[10] *SuZ*, p. 302: „allem faktischen Seinkönnen des Daseins vorgelagert ist".

[11] *SuZ*, p. 302: „in jedes faktisch ergriffene Seinkönnen des Daseins [...] hereinsteht".

am fi în stare să descifrăm pur și simplu structura ontologică a morții, dacă moartea este într-adevăr o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului [*eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins*].[12]

Posibilitatea este determinată de Heidegger prin ideea de iminență, drept ceea ce stă înainte (*bevorstehen*). Moartea ca posibilitate este un *Bevorstand*, o iminență determinată. Însă în ce sens este această posibilitate a *Dasein*-ului (ca iminență) una „privilegiată" (*ausgezeichnet*), una „cu totul aparte" (*eigentümlich*)? Privilegiul ei constă oare în faptul că este o *Seinsmöglichkeit*, o „posibilitate *de ființă*" sau o „posibilitate *de a fi*"? Răspunsul trebuie să fie negativ, deoarece și o călătorie și o dispută pot să ne stea înainte și, ca atare, ca „iminențe", sunt tot *Seinsmöglichkeiten*:

Pentru *Dasein* [...] o călătorie, de pildă, sau o dispută cu un altul, o renunțare la ceva ce *Dasein*-ul însuși poate fi pot fi lucruri iminente: posibilități proprii de a fi care își au temeiul în faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți [*eigene Seinsmöglichkeiten, die im Mitsein mit Anderen gründen*].[13]

Un caracter distinctiv al iminenței morții ca posibilitate este acela că *Dasein*-ul trebuie să își *asume* această posibilitate ca atare: „Der Tod ist eine Seinsmöglichkeit, die je das Dasein selbst zu übernehmen hat."[14] Evident, nu orice *Dasein* își asumă, în viața sa factică, în mod conștient și voluntar faptul că este ființă muritoare, că există întru posibilitatea sa cea mai proprie. Heidegger va explora în detaliu modul în care *Dasein*-ul cotidian *refuză* cel mai adesea să se confrunte cu posibilitatea sa supremă, evitând astfel să o asume. Ceea ce caracterizează cel mai adesea raportarea *Dasein*-ului cotidian la propriul sfârșit este „fuga din fața morții" (*Flucht vor dem Tode*)[15]. Dacă *Dasein*-ul fuge din fața propriului sfârșit, el nu își mai asumă această posibilitate.

---

[12] *SuZ*, p. 248 (traducere parțial modificată).
[13] *SuZ*, p. 250.
[14] *SuZ*, p. 250.
[15] *SuZ*, p. 254.

însă chiar dacă nu și-o asumă în mod factic, prin însăși această fugă *Dasein*-ului îi este arătat tocmai faptul că are *sarcina* de a asuma această posibilitate. *Dasein*-ul trebuie să asume sau are de a asuma (*zu übernehmen hat*) propria moarte: nu este vorba însă de o necesitate logic-rațională de tipul: toți oamenii sunt muritori, eu sunt om, deci în mod necesar sunt muritor; și nu e vorba nici de o necesitate ontică, de ordin cauzal, conform căreia aș ști că uzura organismului propriu ar genera în mod necesar extincția sa. E vorba aici, în acest *zu übernehmen hat*, de un „trebuie" ontologic, care se lasă auzit la nivel pre-teoretic, prin vocea conștiinței. Acest „trebuie" ontologic al *Dasein*-ului în privința morții proprii se înrădăcinează în cele din urmă într-un „trebuie" încă și mai originar, anume acela că „el de fiecare dată are de a fi [*zu sein hat*] ființa sa ca fiind a sa [*es je sein Sein als seiniges*]"[16]. Iar în măsura în care *Dasein*-ul are de a fi ființa care îi este proprie, în egală măsură el are de a-și asuma moartea ca posibilitate a imposibilității existenței. Doar în ipostaza sa autentică, *Dasein*-ul își va asuma în mod efectiv această posibilitate, ca pe posibilitatea cea mai intimă a existenței sale. Însă chiar și în ipostaza sa neautentică, și poate mai ales în ea, *Dasein*-ului îi este vădit faptul că el *are* de a și asuma această posibilitate ca posibilitate. Or, această asumare – pe care Heidegger o determină prin conceptul de *Vorlaufen* – este, după cum vom vedea, o asumare în înțelegere și ca înțelegere.

Așadar, prima trăsătură care individualizează această posibilitate de ființă a *Dasein*-ului ca iminență cu totul aparte (*ausgezeichneter Bevorstand*) este necesitatea ontologică a asumării ei. Strâns legată de această exigență, moartea se dezvăluie ca o posibilitate pe care *Dasein*-ul, având-o mereu înaintea sa, nu o poate depăși. Pot, ca *Dasein*, să depășesc posibilitatea de a călători în Africa, de a avea un copil, de a scrie o carte sau de a mă retrage în munți. Această „depășire a posibilității" poate lua cel puțin două chipuri: atât

[16] *SuZ*, p. 12 (traducere parțial modificată).

ca împlinire a posibilității (ca realizare a ei), cât și ca renunțare la această posibilitate (ca anulare a ei). Moartea ca posibilitate ce ne stă mereu înainte este, după Heidegger, o posibilitate de nedepășit (*unüberholbare*). Acest lucru ar însemna că depășirea sa, atât ca împlinire a ei, cât și ca renunțare la ea, este imposibilă. Este desigur ușor de înțeles de ce o depășire a ei ca renunțare la ea este cu neputință: pentru că nu putem renunța decât la ceea ce depinde de noi, la ceea ce stă în puterea noastră și asupra căruia voința noastră se poate exercita. Asupra morții, însă, nu avem această putere. Constituind nucleul putinței noastre, ea este totuși în afara puterii noastre, fiind ceva asupra căruia nu ne putem înstăpâni și pe care nu îl putem nicidecum domina. Însă ea este de nedepășit și în sensul că nu poate fi împlinită.

Simțul comun ar putea fi surprins în fața unei asemenea afirmații: oare moartea, oricât de ferm am accepta că este o posibilitate, respinge orice formă de realitate sau de realizare? Cum se face atunci că moartea celorlalți este adeseori accesibilă ca efectivitate? Evident, pentru Heidegger aceste întrebări falsifică datele problemei, deoarece ele consideră din start că *Dasein*-ul poate fi înțeles prin înlocuire și reprezentare de către un alt *Dasein*, gândind moartea proprie cu unitatea de măsură specifică morții celuilalt. Însă intenția fermă a lui Heidegger este aceea de a înțelege moartea exclusiv în ceea ce privește *Dasein*-ul propriu. Dar chiar și aici, în *Dasein*-ul propriu, nu este cu putință oare sinuciderea, nu poate fi depășită posibilitatea prin realizarea ei? Heidegger insistă asupra faptului că împlinirea acestei posibilități înseamnă „a nu mai fi *Dasein*": „Sein Tod ist die Möglichkeit des Nicht-mehr-dasein-könnens."[17] Așadar, dacă depășirea posibilității unei călătorii este posibilă în sensul realizării ei, noi *regăsindu-ne pe noi înșine* în urma acestei realizări, acest lucru nu este cu putință în cazul morții, căci aici nu mai avem disponibil al doilea „cap de pod" pornind de

[17] *SuZ*, p. 250.

la care depășirea să fie depășire. Odată realizată această posibilitate, *Dasein*-ul nu mai este, și de aceea el nu se mai poate regăsi pe sine în urma acestei depășiri; pentru el depășirea nu mai are sens, căci acest sens poate veni doar retrospectiv și *a posteriori*. Însă dacă această retro-proiectare și regăsire de sine este imposibilă – deoarece moartea este „sfârșitul existenței" – atunci moartea este de nedepășit și în sensul că nu poate fi realizată. Cât de legitimată fenomenologic este această afirmație – că moartea este „sfârșitul existenței" – este un lucru care mai merită încă discutat[18].

O altă caracteristică este aceea că moartea ca posibilitate deschide *Dasein*-ului aria putinței sale de a fi cea mai proprie: „Mit dem Tod steht sich das Dasein selbst in seinem *eigensten* Seinkönnen bevor"[19]. Această posibilitate îi deschide *Dasein*-ului câmpul propriei putințe-de-a-fi. Putința-de-a-fi (*Seinkönnen*) este, după cum am văzut, acel orizont factic care strânge laolaltă posibilitățile concrete pe care *Dasein*-ul le poate alege, împlini, respinge sau lăsa în urmă. Putința de a fi este orizontul de posibil în care *Dasein*-ul există, un orizont care îi „reglează" *Dasein*-ului posibilitățile sale concrete. De exemplu, dacă orizontul de posibil în care mă plasez este acela al cercetării filozofice, acest orizont îmi livrează posibilitățile concrete de a elabora un doctorat, de a participa la colocvii, de a scrie cărți, recenzii și articole ș.a.m.d., tot așa cum orizontul de posibil al unui *businessman* îi livrează acestuia posibilitățile concrete de a iniția cutare sau cutare afacere de succes, de a conduce o bancă sau

---

[18] Dacă nu avem nici un temei fenomenal pentru a afirma că „după moarte" ar fi ceva sau „nu ar fi nimic", atunci cum anume moartea este considerată posibilitatea *imposibilității* existenței? Ce anume ne garantează fenomenologic această imposibilitate a existenței? Putem oare fi convinși că „a exista" se epuizează într-un „a fi în lume"? Nu ar fi oare mai legitim, în conformitate cu ce ni se oferă fenomenologic, să vorbim nu atât de „imposibilitatea" existenței, ci de un „indecidabil"?

[19] *SuZ*, p. 250.

de a intra în faliment. Dar, nuanțează Heidegger, putința-de-a-fi poate fi și *proprie* și *impropríe*. Bunăoară, dacă propriu îmi este orizontul cercetării filozofice (ca putință generică de a fi) și eu îmi investesc viața într-un orizont de posibil al activității economice, atunci existența mea nu se desfășoară într-o putință-de-a-fi pe deplin proprie. În acest sens, am putea presupune că putința-de-a-fi poate fi *întrucâtva* improprie sau *întru totul* improprie. Or, aici intervine funcția dinamică a posibilității morții. Înțelegerea posibilității morții sau a morții ca posibilitate îl extrage pe *Dasein* din plutirea vagă într-o putință de a fi improprie și îl trimite către propriu. Ieșind de sub influența falsificatoare a impersonalului „se" sau a celorlalți, *Dasein*-ul este pus în fața lui însuși. Înțelegerea morții ca posibilitate efectuează această punere a *Dasein*-ului în fața lui însuși, în fața putinței sale de a fi cea mai proprie. De aceea Heidegger afirmă că, în această posibilitate a morții, *Dasein*-ul are ca miză al său fapt-de-a-fi-în-lume: „In dieser Möglichkeit geht es dem Dasein um sein In-der-Welt-sein schlechthin"[20].

În plus, moartea ca posibilitate îl scoate pe *Dasein* de sub dominația celorlalți și, punându-l în fața lui însuși, suspendă relațiile cu aceștia: moartea este o posibilitatea non-relațională (*unbezügliche*). Readucând în discuție tema totalității, Heidegger insistă asupra acestui aspect, spunând că *Dasein*-ul este *în întregime* trimis către putința sa de a fi, adică în totalitatea ființei sale[21]. Prin posibilitatea sa cea mai proprie (*eigenste Möglichkeit*), *Dasein*-ul intră în aria putinței sale de a fi celei mai proprii (*eigenstes Seinkönnen*). Moartea este așadar, pentru *Dasein*-ul propriu, „die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit*", posibilitatea cea mai proprie, non-relațională și de nedepășit a *Dasein*-ului. În acest sens, în această multiplă focalizare, ea constituie „o iminență *cu totul aparte*" (*ein* ausgezeichneter *Bevorstand*).

---

[20] *Ibidem*.

[21] *Ibidem*: „Wenn das Dasein als diese Möglichkeit seiner selbst sich bevorsteht, ist es *völlig* auf sein eigenstes Seinkönnen verwiesen."

Ar însemna însă oare că posibilitatea morții este o posibilitate ontologică în timp ce toate celelalte posibilități ar fi ontice? Este ea o „posibilitate existențială" în timp ce toate celelalte ar fi „posibilități existențiele"? Da și nu. În mod cert, posibilitatea morții are o deschidere existențială pe care celelalte posibilități factice ale *Dasein*-ului nu o au. Ea slujește analizei ontologice cum simplele posibilități factice nu o fac, punând în lumină posibila totalitate a *Dasein*-ului, determinând finitudinea ontologică a acestuia. Se va vorbi, într-adevăr, de anumite posibilități *existențiele* ale faptului de a fi întru moarte, posibilități care se pot reflecta în analiza existențială a acestui fapt[22]. Structura existențială a lui *Sein zum Tode* se poate concretiza factic în diverse posibilități existențiele, în speță ca fapt de a fi întru moarte autentic sau neautentic. Faptul autentic de a fi întru moarte (*das eigentliche Sein zum Tode*) este determinat explicit ca o „posibilitate existențielă" a *Dasein*-ului[23]. Tot așa, cunoașterea sau necunoașterea factică a acestui *Sein zum Ende* propriu constituie „expresia posibilității existențiale" de a se menține în acest fapt de a fi întru sfârșit[24]. Pe de altă parte, se va spune că „posibilitatea existențială" a morții ca iminență se întemeiază în faptul că *Dasein*-ul își este deschis ca *Sich-vorweg*[25], că *Sein zum Ende* oferă „posibilitatea existențială" pentru un *existenzielles Ganzsein*[26], și că autenticul *Sein zum Tode*, fiind o „posibilitate existențielă" a *Dasein*-ului, trebuie înțeles pornind de la proiectul unei „posibilități existențiale"[27]. Astfel, ființa autentică întru moarte care, după cum am văzut mai sus, este caracterizată drept o posibilitate existențielă a *Dasein*-ului trebuie reliefată în posibilitatea sa ontologică. Cu

---

[22] *SuZ*, p. 248: „Faptul că într-o analiză a morții se fac simțite totodată *posibilitățile existențiele ale ființei întru moarte* ține de esența oricărei investigații ontologice" [s. n.].

[23] *SuZ*, p. 260.

[24] *SuZ*, p. 251.

[25] *Ibidem*.

[26] *SuZ*, p. 252.

[27] *SuZ*, p. 260.

alte cuvinte, la baza unei posibilități ontice se află o posibilitate ontologică.

> Ființa autentică întru moarte semnifică o posibilitate existențielă [*existenzielle Möglichkeit*] a *Dasein*-ului. Această putință ontică de a fi [*ontisches Seinkönnen*] trebuie să fie, la rândul ei, ontologic posibilă [*ontologisch möglich*]. Care sunt condițiile existențiale [*existenziale Bedingungen*] ale acestei posibilități? [...] Cum anume trebuie caracterizată „în chip obiectiv" posibilitatea ontologică [*ontologische Möglichkeit*] a unei ființe *autentice* întru moarte [...]? Nu este oare proiectul posibilității existențiale [*existenziale Möglichkeit*] a unei putințe-de-a-fi existențiele [*existenzielles Seinkönnen*] atât de problematice o întreprindere fantezistă?[28]

Posibilizarea posibilității. Moartea este accesibilă pentru *Dasein*-ul propriu doar într-un existențiel fapt de a fi întru moarte. Însă acest fapt-de-a-fi trebuie înțeles în structura sa existențială[29]. Acest *Sein zum Tode* este atestat atât în ceea ce privește cele trei momente structurale ale grijii (*Existenz, Faktizität* și *Verfallen*)[30], cât și în concretizarea *Dasein*-ului în cotidianitate[31]. Determinat formal, este vorba de un fapt de a fi întru o posibilitate, o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului însuși[32]. Ea este privilegiată în măsura în care, spre deosebire de toate celelalte posibilități pe care le are *Dasein*-ul, ea nu este în vederea realizării sau actualizării ei (*Verwirklichung*), și nici nu trebuie judecată și evaluată cu unitățile de măsură ale realității. Dacă actualizarea posibilității înseamnă anihilarea posibilității, atunci o raportare autentică la această posibilitate înseamnă o păstrare a acestei posibilități *ca posibilitate*. Însă actualizarea posibilității nu este singura periclitare a caracterului de posibilitate al morții.

---

[28] *Ibidem*.
[29] *SuZ*, p. 234.
[30] *SuZ*, p. 252.
[31] *SuZ*, pp. 252-5.
[32] *SuZ*, p. 261: „eine ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins selbst".

Cu alte cuvinte, nu înseamnă că dacă nu actualizăm această posibilitate, prin suicid, am și păstrat în mod genuin caracterul său esențial de pură posibilitate. Chiar și un „a te gândi la moarte" reprezintă tot o acoperire a posibilității, în sensul că ar evalua posibilitatea din perspectiva realizării ei. Acest „a zăbovi în preajma" (*sich auhfalten bei*) este deopotrivă o falsificare a posibilității, o improprie asumare a ei, o neautentică raportare la ea, în măsura în care această posibilitate este înțeleasă în direcția unei actualizări mai mult sau mai puțin difuze. Moartea este aici văzută, virtual ce-i drept, tot ca un eveniment care trebuie să survină la un moment dat, fapt care îi suspendă caracterul său de pură posibilitate. La fel de falsificator este și un alt mod de raportare la moarte, anume așteptarea (*Erwarten*), căci așteptarea este în egală măsură așteptarea unei actualizări. Heidegger insistă asupra necesității unei păstrări a posibilității fără nici o contaminare „actualistă": „posibilitatea trebuie înțeleasă neatenuat [*ungeschwächt*] *ca posibilitate*, ea trebuie cultivată [*ausgebildet*] *ca posibilitate* și, în atitudinea față de ea, ea trebuie *suportată* [ausgehalten] *ca posibilitate*"[33]. Moartea este așadar singura posibilitate *întru* care *Dasein*-ul există, o posibilitate care nu se lasă judecată din perspectiva actualizării ei și care, în plus, nu este în vederea actualizării ei. În acest sens, ea este posibilitate pură, iar acest fapt o distinge de toate celelalte posibilități ce aparțin factic *Dasein*-ului. O astfel de posibilitate configurează esența *Dasein*-ului, în măsura în care el este în mod esențial ființă-posibilă (*Möglichsein*).

Dasein-ul există întru posibilitatea morții *în mod autentic* dacă păstrează caracterul ei *propriu* de posibilitate. *Neautenticitatea* existenței întru moarte nu e de aceea o „tară", un „viciu" sau o „precaritate" mai mult sau mai puțin morală sau „existențialist-patetică", ci este un concept formal: este vorba de falsificarea caracterului de posibilitate și de transformarea lui (în mod subtil sau evident) în realitate,

---

[33] *SuZ*, p. 261.

este vorba de înțelegerea *improprie* a posibilității morții din perspectiva unei „posibile actualizări". Așteptarea morții, zăbovirea cu gândul la moarte sau suicidul nu sunt neautentice pentru că „n-ar fi bune" din punct de vedere etic, pentru că ar fi necuviincioase din punct de vedere moral, periculoase din punct de vedere social sau ilegitime din punct de vedere religios. Pentru Heidegger, unicul motiv pentru care ele sunt modalități *neautentice* de raportare la moarte este acela – formal-ontologic – că *privează* această *posibilitate* de caracterul ei *propriu* de posibilitate. Raportarea autentică la moarte este premergerea întru moarte (*Vorlaufen in den Tod*), un comportament esențialmente înțelegător al *Dasein*-ului, în care acesta își apropriază în mod comprehensiv posibilitatea sfârșitului ca posibilitate, sporind tot mai mult caracterul ei de posibilitate.

CAPITOLUL 5

MOARTE ȘI SITUARE AFECTIVĂ

Chiar dacă autenticitatea faptului-de-a-fi-întru-moarte este determinată ca *înțelegere* a acestei posibilități privilegiate a *Dasein*-ului, această înțelegere nu va fi una neutră, indiferentă, ci una esențial determinată de afectivitate. Fie că e vorba de frica din fața morții, fie că e vorba de angoasă, raportul cu propria moarte nu poate ocoli acest moment fundamental care este situarea afectivă. Este, de altfel, de la sine înțeles că în orice abordare a fenomenului morții momentul afectiv este de neocolit. Măcar datorită faptului că, factic, dintotdeauna oamenii și-au plâns morții, dintotdeauna s-au temut pentru viața celor din jur, și dintotdeauna moartea proprie a fost văzută ca fiind redutabilul prin excelență. În fața acestui „redutabil", filozofia a recurs constant la o serie de strategii – de ordinul înțelegerii, așadar! – care vizau, în cele din urmă, să înlăture această frică, să o suspende, prin obținerea unei detașări, prin cucerirea unei seninătăți în fața morții. Am avea de-a face așadar cu o anumită preeminență a lui *Verstehen* asupra lui *Befindlichkeit*, cu o dominare pe care primul registru o exercită asupra celui de-al doilea: în măsura în care *înțeleg*, ca filozof, ce este moartea, *afectul* ce survine spontan în fața ei dispare sau, măcar, este neutralizat. Într-adevăr, începând din Antichitate, înțelept este cel care își învinge *în mod rațional* frica de moarte, filozof este cel ce se pregătește *înțelegând* pentru moarte, așteptând-o cu seninătate. Finalul dialogului platonician *Phaidon* este în acest sens paradigmatic pentru întreaga gândire europeană. Aici, Socrate, așteptându-și moartea cu un calm desăvârșit, găsește

răgazul pentru a oferi discipolilor adunați în jurul său o serie de argumente împotriva fricii de moarte. Chiar dacă el nu reușește, prin aceste argumente, să înlăture plânsul și durerea celor ce așteptau, împreună cu el, ceasul fatidic, această tendință va rămâne paradigmatică pentru întreaga istorie ulterioară a gândirii, o istorie în care argumentele se opun afectului, fără să-l poată nicicând amuți. Căci, pe de altă parte, chiar dacă se ajunge la o anumită seninătate, ca suspendare a fricii, și această seninătate este în cele din urmă tot un fenomen afectiv. De aceea, ea nu poate fi înțeleasă decât pornind de la fenomenul generic al afectivității.

Nu este așadar meritul lui Heidegger de a pune în lumină faptul că raportul cu moartea – fie ea moarte proprie sau moarte a semenului – este intermediat afectiv. Meritul lui Heidegger este însă acela de a introduce o astfel de experiență în cadrul unui efort ontologic referitor la ființa umană. Heidegger refuză însă să se conformeze paradigmei clasice, care își joacă sensul pe dihotomia dintre frica *naturală* în fața morții și învingerea *filozofică* (rațională, comprehensivă) a acestei frici. Cucerirea impasibilității, a seninătății, ataraxia ar fi în fond pentru Heidegger doar o evaziune în fața autenticei raportări afective, o eludare a angoasei profunde care se ridică în *Dasein* atunci când în joc este faptul său ultim de a fi întru moarte. Dualitatea pe care el o va propune nu va fi așadar aceea între frică și anularea ei, ci aceea între frică și angoasă. Anularea fricii și conversia ei către impasibilitate nu este decât o formă negativă, mascată, a înseși acestei frici. Fenomenul fricii rămâne așadar în centrul discuției, însă el nu va fi abordat în vederea anihilării lui, ci în direcția autentificării lui ca angoasă.

Să vedem însă de ce, cel puțin pentru discipolii lui Socrate, reacția în fața morții era în fond frică. Am putea spune că este vorba de un sentiment firesc pe care îl resimte viul în fața morții, un frison repulsiv pe care – empatic cel puțin – îl întâlnim și în lumea animală. Moartea este spontan asimilată cu o vătămare, cu un rău din fața căruia trebuie să fugi. Este de

fapt cel mai mare rău, anume pierderea de sine, „non-existența". Cel mai mare „bine" ar fi, respectiv, această „posesie de sine" pe care o determină faptul de a exista ca sine. Dinspre versantul acestui „bine" care este viața, moartea este „văzută" ca „răul" prin excelență, acel vătămător absolut, pericolul suprem, pierdere a tot. Nu ți-e frică de moarte decât dacă în mod spontan „vezi" această negativitate absolută a morții, într-un mod care nu trebuie neapărat să fie cognitiv sau tematic. Din această negativitate se naște ca un frison instinctiv, ca un spasm, frica de moarte, acesta fiind sentimentul cel mai natural cu putință pe care omul natural îl poate avea în fața morții naturale.

Atunci, de ce încearcă Socrate să spulbere acest sentiment și în numele a ce? Doar pentru că filozofia a înțeles de cele mai multe ori că sensul ei este acela de a disloca și de a scurtcircuita viața naturală, pentru a pune în lumină un alt palier al existenței, mai profund, mai autentic? Oricum, pentru Socrate, înfrângerea fricii este direct dependentă de anularea acelei negativități redutabile. De moarte nu trebuie să te temi pentru că ea nu reprezintă un rău. Ea nu e nici anihilare a sinelui și nici dispariție a persoanei, ci o poartă către un nivel superior al vieții. De aceea, atunci când „viața naturală" este depășită filozofic, acest redutabil care pare a fi moartea se arată a fi o poartă către un bine mai înalt decât binele pe care îl trăim aici. Ceea ce omului natural îi pare a fi răul ultim, filozofului îi apare ca fiind un bine, un bine prin care el poate accede la binele ultim. De aceea el întâmpină moartea cu seninătate și își înțelege viața ca o pregătire pentru viața cea adevărată, care este dincolo de această „poartă" atât de mult temută de omul natural, de cel ce nu este filozof. Nu e cazul să refacem aici întreaga argumentație socratică și armătura de sens care o susține. Important este să sesizăm că această ruptură socratică va fi definitorie pentru întreaga gândire europeană, și că în raport cu ea trebuie să situăm poziția heideggeriană.

Heidegger nu este deloc socratic, cel puțin la acest capitol. Pe de o parte, el este constrâns – ca fenomenolog – să se

limiteze la ceea ce este accesibil în mod imediat înțelegerii. De aceea, el nu îl va urma pe Socrate în presupunerea unei vieți superioare ce s-ar afla după moarte. Tot de aceea, pentru el, moartea nu va putea căpăta irizațiile transcendenței unui bine „de dincolo". Moartea rămâne, în limitele fatale ale lui „aici", o limită a existenței. Ca atare, ea rămâne un negativ, chiar dacă nu neapărat un „rău". Pe de altă parte, după cum am văzut deja, Heidegger refuză să înțeleagă moartea ca pe un fapt, ca pe un eveniment ce survine. El o determină în schimb ca posibilitate, punând în lumină statutul său privilegiat de posibilitate care nu e în vederea nici unei actualizări. Ar părea așadar că suspendarea evenimențialității morții ar antrena și o suprimare a negativității ei generatoare de frică. Acest lucru ar părea că duce, prin urmare, la o spontană anulare a fricii naturale resimțită în fața ei.

Însă dacă Heidegger recuză, ca și Socrate, frica de moarte, el nu o face din aceleași motive și în nici un caz cu aceeași intenție. În timp ce Socrate vizează ceea ce este „dincolo" de moarte (realitatea superioară a lui dincolo), Heidegger vizează un „dincoace", determinând moartea ca posibilitate și dez-evenimențializând-o. Însă lui Heidegger ideea impasibilității, a seninătății – care se bazează în fond pe absența sau măcar pe îndepărtarea a ceea ce este înfricoșător – îi pare a falsifica principial datele problemei. Căci dacă evenimentul morții este suspendat, posibilitatea ei rămâne totuși pururi prezentă: moartea este o posibilitate indeterminată, dar *certă*. Iar prezența acestei posibilități trebuie să se reflecte la nivel afectiv, mai ales atunci când în joc este o posibilitate atât de specială a *Dasein*-ului.

De asemenea, Heidegger se situează în răspărul tratării tradiționale a problemei morții atunci când refuză subordonarea univocă a registrului afectiv față de registrul comprehensiv. Afirmând constant „co-originaritatea" (*Gleichursprünglichkeit*) înțelegerii și a situării afective, Heidegger vrea să arate că orice ierarhizare falsifică fenomenul și îl deturnează fie într-o direcție, fie într-alta. Heidegger menționează totuși că „*Dasein*-ul nu are nici o cunoștință explicită (și cu atât mai puțin

una teoretică)"[1] în privința morții. De aceea, accesul său nu trebuie să fie unul argumentativ. Astfel, pledoaria lui Socrate în favoarea ideii că sufletul este nemuritor nu își găsește în Heidegger un ascultător fidel. Înseamnă, în schimb, că filozoful german ar accepta că raportarea autentică la moarte ar fi întruchipată mai degrabă de discipolii care nu își mai pot ascunde lacrimile? Nu neapărat. Căci fenomenologia morții pe care o propune Heidegger modifică însuși cadrul de discuție în care problema trebuie abordată, într-o intenție fundamental-ontologică. Pentru el, problema nu este dacă în fața morții trebuie să fii senin, temător sau înlăcrimat. Întrebarea la care trebuie să răspundă ontologul este: care anume e raportarea autentică la posibilitatea morții și care e funcția ontologică a acestei posibilități.

Starea de aruncare în moarte. Am văzut, în paginile dedicate afectivității din primul capitol, că Heidegger acordă o deschidere ontologică privilegiată acestui fenomen. Situarea afectivă a *Dasein*-ului, această *Befindlichkeit* ce se concretizează ca diverse *Stimmungen* factice, pune în lumină un moment fundamental al constituției sale fundamentale. Este vorba de un momentul indicat prin sintagma *Schon-sein-in* (a fi deja în), moment ce indică facticitatea *Dasein*-ului în starea sa de aruncare (*Geworfenheit*). Această stare de aruncare nu poate fi „cunoscută" ca atare. Ea nu este accesibilă direct înțelegerii. Heidegger precizează că acel „că el este" al facticității nu poate fi niciodată aflat printr-o intuiție[2]. Ea este revelată în primă instanță de situarea afectivă. Așa cum înțelegerea se proiectează asupra posibilului, tot așa situarea afectivă se raportează la starea de aruncare în care *Dasein*-ul este deja de fiecare dată. Cei doi existențiali fundamentali – *Verstehen* și *Befindlichkeit* – deschid astfel cele două registre majore ale ființei *Dasein*-ului: *Existenz* și *Geworfenheit*. Însă această *Geworfenheit* este

---

[1] *SuZ*, p. 251.

[2] *SuZ*, p. 135: „Das Daß der Faktizität wird in einem Anschauen nie vorfindlich."

deschisă de situarea afectivă, în două moduri posibile: fie în mod neautentic, ca deturnare ce evită (*ausweichende Abkehr*)[3], fie în mod autentic, ca revelare nedisimulată a ei. Existând întru moarte, ca auto-proiectare de sine în direcția posibilității sale celei mai proprii (ca înțelegere), *Dasein*-ul se descoperă totodată – fie și doar în sens negativ – ca fiind deja aruncat în această posibilitate întru moarte. El este deja remis morții, într-un „deja" de care de cele mai multe ori el se ferește și pe care îl evită mai mult sau mai puțin conștient. Însă a se înțelege pe sine în mod autentic, adică în mod complet, presupune a se înțelege în mod neechivoc ca fiind aruncat în această stare de aruncare.

Doar o singură dispoziție afectivă are privilegiul de a revela în mod deplin și neechivoc starea de aruncare în moarte (*Geworfenheit in den Tod*)[4] a *Dasein*-ului. Este vorba, după cum ne putem aștepta, de angoasă. Nu frica în fața morții pune în lumină această structură definitorie a existenței umane (ea este, dimpotrivă, fugă din fața ei), ci angoasa care se naște în fața posibilității indeterminate și sigure a morții. Atunci, am putea întreba, cu ochii statisticianului, de ce frica în fața morții este mult mai des întâlnită decât angoasa? Răspunsul lui Heidegger ar fi următorul: în cotidianitatea sa, *Dasein*-ul își maschează starea de aruncare în moarte; el are tendința de a-și ușura această povară care îi este propria existență întru moarte[5]. Această aruncare în moarte – ceea ce în termeni tradiționali s-ar traduce, destul de inexact, prin faptul că suntem *în mod fatal* muritori – constituie un palier în străfundul ființei noastre pe care nu doar că îl ignorăm, dar cu care de cele mai multe ori evităm să ne confruntăm. Este vorba de un palier fundamental determinat drept stranietate (*Unheimlichkeit*) a existenței proprii, care se descoperă în al

---

[3] *SuZ*, p. 136: "Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr."

[4] *SuZ*, p. 251: „Die Geworfenheit in den Tod enthüllt sich ihm ursprünglicher und eindringlicher in der Befindlichkeit der Angst."

[5] *SuZ*, p. 256.

său „a nu fi acasă" (*Unzuhause*), în lipsa oricărui adăpost, a oricărei siguranțe și a oricărei familiarități. Fuga din fața acestei stranietăți neliniștitoare, refugierea liniștitoare într-un „acasă" al familiarității reprezintă o mișcare constantă a facticității sub specia căderii. Este vorba de o mobilitate fundamentală, de o dinamică a deturnării și a eschivei constante a *Dasein*-ului, determinată sub mai multe aspecte: ca fugă din fața ființei sale[6], ca fugă din fața lui însuși (*Flucht vor ihm selbst*)[7], ca fugă către ființarea intramundană, ca fugă în acel „acasă" al spațiului public (*Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit*), ca fugă de „neaflare-acasă" (*Flucht vor dem Unzuhause*)[8], ca fugă din fața stranietății (*Flucht vor der Unheimlichkeit*)[9], ca fugă din fața conștiinței (*Flucht vor dem Gewissen*)[10], și în cele din urmă ca fugă din fața morții (*Flucht vor dem Tode*)[11]. Este vorba, după cum ne putem da seama, de o pluralitate de aspecte coordonate (sau de niveluri fenomenale) ale uneia și aceleiași fugi, o fugă esențială care este marca distinctivă a căderii (*Verfallen*).

Fuga din fața stranietății. Care este însă statutul afectiv al acestei fugi? Putem oare presupune că motivul fugii este frica? Într-adevăr, fugim îndeobște de ceea ce ne este frică. Însă Heidegger arată că frica nu se naște decât în fața unei ființări intramundane care are caracterul amenințătorului. Însă nici una dintre instanțele din fața cărora *Dasein*-ul fuge (neaflarea-acasă, stranietatea, conștiința, moartea proprie sau chiar el însuși) nu reprezintă o astfel de ființare intramundană. Atunci, de ce fuge *Dasein*-ul din fața lor? Ca primă aproximare, putem spune că fuga lui este o *acoperire*. *Dasein*-ul fuge nu pentru că aceste instanțe ar fi amenințătoare, așa cum este semenul meu agresiv, cum este camionul ce se apropie cu viteză sau cutremurul ce tocmai s-a declanșat, ci pentru că ele

[6] *SuZ*, p. 44.
[7] *SuZ*, pp. 184, 195.
[8] *SuZ*, p. 189.
[9] *SuZ*, p. 276.
[10] *SuZ*, p. 278.
[11] *SuZ*, pp. 255, 390, 424, 425.

reprezintă o „povară". Heidegger vorbește explicit de povara ființei (*Last des Seins*) și de caracterul de povară al *Dasein*-ului (*Lastcharakter des Daseins*)[12]. *Dasein*-ul fuge pentru că nu suportă povara rămânerii în fața acestor instanțe care în fond constituie nucleul existenței sale. Existența sa este o povară, o greutate, iar tendința sa cotidian-spontană este să se elibereze de această povară, să o facă mai ușoară. Despovărarea de ființă (*Seinsentlastung*) este aici opera tăcută și eficace a impersonalului „se", prin care *Dasein*-ului i se deschide tendința de a lua lucrurile ușor (*Leichtnehmen*) și de a face lucrurile mai ușoare (*Leichtmachen*)[13].

La nivel afectiv, fuga de această povară este în cele din urmă fugă de dispoziția afectivă în care această povară este suportată *ca povară*. Însă în ce dispoziție afectivă povara existenței este suportată ca povară? După cum ne putem aștepta, această dispoziție afectivă este tocmai angoasa. Fuga în cotidianitate (ca fugă din fața lui însuși, din fața stranietății, a neaflării-acasă, a morții și conștiinței) este din punct de vedere afectiv o fugă din fața angoasei, o acoperire sau o mascare a angoasei în care *Dasein*-ul se deschide către sinele propriu. Prin această deschidere către sine, *Dasein*-ul își este sieși povară în măsura în care el are sarcina de a fi propria sa ființă. Această fugă de angoasă (am putea spune: această frică de a te confrunta cu angoasa) are caracterul unei ușurări, unei fugi în ușurătate. Pentru Heidegger, dinamica existențială a acestei fugi atestă în primul rând caracterul ontologic primordial al angoasei. Chiar dacă de cele mai multe ori este acoperită din punct de vedere existențiel, angoasa este din punct de vedere existențial fenomenul afectiv cel mai originar, deoarece în raport cu ea se constituie fuga, ca fugă către ușurătate.

Dinamica existențială dintre frică și angoasă. Care este însă raportul dintre frică și angoasă, dincolo de diferențele

---

[12] *SuZ*, pp. 134, 135.
[13] *SuZ*, p. 127.

structurale pe care le-am evidențiat în capitolul anterior (determinare *vs.* indeterminare, ontic *vs.* ontologic, neautentic *vs.* autentic)? Tocmai pentru că în cazul acestor două afecte avem de-a face, cum o recunoaște și Heidegger, cu o „înrudire de ordin fenomenal" (*phänomenale Verwandtschaft*)[14], tocmai de aceea nu ne putem da seama foarte clar care este legătura ontologică dintre frică și angoasă[15]. Însă dacă angoasa este din punct de vedere existențial fenomenul afectiv cel mai originar, atunci Heidegger va putea afirma că angoasa este cea care face posibilă – în sens ontologic – frica[16]. Cu alte cuvinte, nu angoasa este o modalitate specială a fricii, ci frica este o modalitate precară, insuficientă și slăbită a angoasei. Heidegger o spune explicit: „Frica este angoasa căzută sub dominația «lumii», neautentică și, ca atare, ascunsă ei înseși."[17]

Dinamica ontic-ontologică dintre frică și angoasă va juca un rol determinant în problematica fenomenologiei morții, în care avem de-a face cu două tendințe opuse. Pe de o parte, avem de-a face cu tendința căderii, care se va strădui să transforme angoasa în fața morții într-o simplă frică, și apoi să expedieze și această frică, numind-o „slăbiciune" și „lașitate", promovând în cele din urmă „indiferența superioară" în fața morții. Pe de altă parte, avem tendința către autenticitate, ca tendință de recuperare a sinelui autentic. Aici vom avea de a face cu revenirea de la frică la afectul originar al angoasei, așadar, cu saltul ontologic de la *Furcht* la *Angst*. Premergerea întru moarte, ca autentic comportament al *Dasein*-ului față de propriul sfârșit, va fi determinată astfel ca premergere pasionată și angoasată. Să urmărim dinamica lăuntrică a acestor tendințe.

După cum am văzut, chiar dacă frica este afectul cu care, la nivel ontic-existențial, ne întâlnim cel mai adesea, angoasa

---

[14] *SuZ*, p. 185.

[15] *Ibidem*: „Für die Analyse der Angst sind wir nicht ganz unvorbereitet. Zwar bleibt noch dunkel, wie sie ontologisch mit der Furcht zusammenhängt."

[16] *SuZ*, p. 186.

[17] *SuZ*, p. 189.

este primordială ontologic: nu angoasa este o modificare existenţială a fricii, ci frica este o modificare existenţielă a angoasei. În cazul morţii, transformarea angoasei în frică corespunde cu reducerea sensului de *posibilitate* a morţii la sensul său de *eveniment* care survine. Această modificare este specifică faptului de a fi cotidian întru moarte, care este ghidat de impersonalul „se". *Das Man* este instanţa invizibilă şi nelocalizabilă care reglează tacit modul în care *Dasein*-ul trebuie să se comporte în faţa morţii. Principalele caracteristici ale sinelui impersonal pe care le evidenţiază Heidegger vor fi prezente şi în cazul falsificării sensului posibilităţii morţii. Ocultând moartea ca posibilitate, *das Man* furnizează *Dasein*-ului cotidian o constantă liniştire în privinţa morţii (*eine ständige Beruhigung über den Tod*)[18], asigurându-l că se va întoarce la familiaritatea preocupării. Tot aşa, impersonalul „se" pune în faţa *Dasein*-ului căzut o veritabilă ispită (*Versuchung*) de a-şi acoperi sieşi faptul său cel mai propriu de a fi întru moarte (*das eigenste Sein zum Tode sich zu verdecken*)[19], producând astfel o înstrăinare (*Entfremdung*) radicală a *Dasein*-ului de putinţa sa de a fi cea mai proprie şi non-relaţională[20].

La nivel afectiv, acest lucru va însemna că impersonalul „se" va recurge la tot felul de strategii pentru a *împiedica* apariţia angoasei în faţa morţii (*Angst vor dem Tode*)[21]. Mai mult, *das Man* va împiedica apariţia în *Dasein* a *curajului* întru angoasă (*Mut zur Angst*), acel curaj pe care *Dasein*-ul trebuie să îl obţină pentru a se instala în angoasă. După cum ştim, curajul este în mod tradiţional opus fricii[22]. Aşadar, lipsa curajului de a te instala în angoasă, de a te menţine în acea angoasă în care *Dasein*-ului i se descoperă propriul sine, ca sine expus morţii, aflat în orizontul finitudinii, este totuna cu o frică de a te confrunta cu angoasa. Pe de altă parte, acest curaj de „a

---

[18] *SuZ*, p. 253.
[19] *Ibidem*.
[20] *SuZ*, p. 254.
[21] *Ibidem*.
[22] Cf. de exemplu, ARISTOTEL, *Retorica*, 2.

le confrunta cu angoasa" nu este însă menit – ca în cazul confruntărilor obişnuite – să anihileze această angoasă, să o „învingă", să o determine „să treacă" şi să nu mai fie angoasă. Dimpotrivă, „curajul menit să înfrunte angoasa" (*Mut zur Angst*) este un curaj de a se instala în angoasă fără a o anula, fără a o îndepărta, ci un curaj de a locui această angoasă, păstrând-o şi sporind-o.

Însă impersonalul „se" blochează acest curaj, îl inhibă (prin liniştire, ispitire şi înstrăinare), suspendând condiţiile factice de posibilitate ce favorizează apariţia concretă a angoasei. Ocultarea posibilităţii morţii este operată aşadar printr-o serie de modificări la nivel afectiv, printr-o serie de transformări, de convertiri ale afectelor. Avem astfel de a face cu mai multe paliere prin care se petrece această transformare sau convertire (*Umkehrung*): întâi de toate, angoasa este transformată în frică, frica este caracterizată drept slăbiciune (*Schwäche*), slăbiciunea astfel înţeleasă este îndepărtată ca fiind „nedemnă" de un *Dasein* „serios", ajungându-se astfel la seninătatea imperturbabilă, la calmul indiferent (*gleichgültige Ruhe*), la indiferenţa superioară (*„überlegenen" Gleichgültigkeit*) în faţa morţii ca eveniment[23]. Această instanţă anonimă „preschimbă angoasa în frică laşă [*die Angst in feige Furcht verkehrt*] şi, prin depăşirea [*Überwindung*] acestei frici, face cunoscută laşitatea noastră în faţa angoasei [*die Feigheit vor der Angst*]"[24]. Calmul indiferent nu este deci altceva decât laşitate în faţa angoasei, o frică de acel orizont al stranietăţii în care angoasa se arată. Pornind de la acest nivel căzut trebuie recuperat nivelul autenticităţii.

---

[23] *SuZ*, p. 254: „Impersonalul «se» are grijă să convertească angoasa în frică, în frica în faţa unui eveniment ce stă să se petreacă. În plus, angoasa care, prin intermediul ambiguităţii, s-a transformat în frică trece drept o «slăbiciune» pe care un *Dasein* sigur pe el [*selbstsicheres Dasein*] nu are voie să o cunoască. Ceea ce, potrivit decretului tacit al impersonalului «se», se «cuvine» este calmul indiferent faţă de faptul că «se moare». Cultivarea unei astfel de indiferenţe superioare *înstrăinează Dasein*-ul de putinţa sa cea mai proprie de a fi şi desprinsă de orice relaţie cu un alt *Dasein*."

[24] *SuZ*, p. 266.

Ar părea așadar că traiectoria inversă, anume tendința autentificatoare, ar implica (la nivel afectiv) în primul rând scurtcircuitarea acestei indiferențe neutre care ascunde de fapt o subtilă și fundamentală lașitate. Este vorba adică de aruncarea în aer a convenționalismului afectiv ce îmbracă, în fața morții, masca unui calm și a unei presupuse stăpâniri de sine „raționale". Heidegger invită mai degrabă la asumarea faptului că existența este patetică – în sens etimologic și nu sentimental –, că ea este expusă ca fapt-de-a-fi-întru-moarte unui *pathos* originar care trebuie regăsit, îndărătul faldurilor falsificatoare ale așa-zisei seninătăți „mature". În spatele stratului de ocultare a „indiferenței superioare" este de regăsit întâi de toate frica pe care această indiferență o acoperă. Am putea spune așadar că această frică de moarte este „mai originară" decât indiferența și calmul superior afișat în fața morții. Însă și această frică reprezintă tot o falsificare, o acoperire a angoasei care este – ea abia – dispoziția afectivă cea mai originară în care faptul-de-a-fi-întru-moarte se dezvăluie în mod autentic. Angoasa este „situarea afectivă care este *capabilă să mențină deschisă amenințarea constantă și absolută* de sine însuși"[25] și ca atare ea aparține în mod esențial acelei înțelegeri de sine determinată ca premergere întru moarte.

> Prin ea ajunge *Dasein*-ul să se găsească *în fața* nimicului ce însoțește imposibilitatea posibilă a existenței sale. Angoasa se angoasează *pentru* putința-de-a-fi a ființării astfel determinate și deschide astfel posibilitatea extremă. [...] Ființa întru moarte este esențial angoasă[26].

---

[25] *SuZ*, p. 265 [s. n.].
[26] *SuZ*, p. 266.

CAPITOLUL 6

MOARTE ȘI DISCURS

Analiza noastră va traversa acum un alt moment structural al constituției de ființă a *Dasein*-ului: discursul. După cum am văzut, acest existențial – ca palier ontologic prealabil oricărei proferări, ca dimensiune apriorică în raport cu orice verbalizare efectivă – operează o anumită „articulare" a inteligibilității. Când înțelegerea proiectează sensul, descoperind lumea și ființările intramundane ca având un sens, acest lucru se petrece deja într-un orizont de inteligibilitate. „Sensul – spune Heidegger – este acel ceva în care se menține inteligibilitatea a ceva."[1] Or, această inteligibilitate este articulată în și prin discurs, căci „discursul este articularea inteligibilității"[2].

Și în privința propriei sale ființe, *Dasein*-ul are întotdeauna o anumită înțelegere. Această înțelegere de sine care este esențialmente articulată discursiv, se va raporta prin urmare și la propriul sfârșit. Modul în care discursul va *articula înțelesul* acestei posibilități privilegiate a *Dasein*-ului își va pune amprenta în mod decisiv asupra *raportării* la această posibilitate. Or, cele două modalități fundamentale sunt autenticitatea și neautenticitatea. Așadar, ar trebui, în principiu, să putem identifica un mod falsificator al discursului referitor la faptul de a fi întru moarte și un mod autentificator. Cu toate acestea, în paragrafele referitoare la fenomenul morții, Heidegger

---

[1] *SuZ*, p. 151: „Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält."

[2] *SuZ*, p. 161: „Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit."

nu va aduce în discuţie decât modalitatea neautentică a discursului privitor la moarte, ca mod de explicitare a impersonalului „se" în privinţa sfârşitului. Modalitatea unui discurs autentic cu privire la moarte este cu desăvârşire absentă. De ce oare?

Explicaţia poate fi următoarea. Am văzut în capitolul introductiv că discursul este întemeiat în înţelegere, având un statut întrucâtva derivat în raport cu aceasta. Prin urmare discursul *neautentic* despre moarte (acel „se moare" al impersonalului „se") este dependent de o înţelegere neautentică falsificatoare, care transformă sensul posibilităţii în sensul unui eveniment real ce trebuie să survină. El corespunde de altfel şi unei situări afective neautentice, ce se naşte prin transformarea angoasei în frică şi, apoi, a fricii în indiferenţă. Însă modalizarea autentică a raportării existenţiale a *Dasein*-ului la propria moarte este întâi de toate o modalizare a înţelegerii, o extragere din înţelegerea falsificatoare şi o plasare într-una autentică. Pentru *Dasein*, o înţelegere autentică semnifică faptul că el înţelege moartea ca posibilitatea cea mai proprie, indeterminată, non-relaţională, de nedepăşit şi certă, fără a-i atenua nici una dintre aceste trăsături esenţiale. Această înţelegere este dublată, co-originar, de o situare afectivă, angoasa, care îi revelează *Dasein*-ului că el există factic ca o atare posibilitate aruncată întru moarte.

Tăcerea şi discreţia ca discurs autentic privitor la moarte. Însă de ce nu îşi face apariţia aici şi discursul? Pe de o parte, fiind o posibilitate în care legătura cu un alt *Dasein* este întreruptă – moartea este *die unbezügliche Möglichkeit* – orice *comunicare* cu celălalt este suspendată când în joc este ecoul autentic al faptului de a fi întru moarte. Totuşi, ne-am putea întreba, nu ar putea fi vorba măcar de modalitatea autentică a discursului, de acel discurs tăcut, dinaintea oricărei rostiri, pe care Heidegger îl determină ca tăcere (*Schweigen*) şi discreţie (*Verschwiegenheit*)? Desigur, un astfel de discurs este implicit prezent în modalitatea autentică a faptului de a fi întru moarte. Doar că punerea în evidenţă a acestei moda-

ității autentice a discursului va fi realizată cu precădere în cadrul tematicii conștiinței. Heidegger va spune că vocea conștiinței se manifestă sub chipul tăcerii și că ea constrânge *Dasein*-ul la „discreția de sine însuși [*Verschwiegenheit seiner selbst*]"[3], că este o „discreție a putinței de a fi de ordinul existenței [*Verschwiegenheit des existenten Seinkönnens*]"[4], una care va configura însăși starea de hotărâre a *Dasein*-ului: „*Dasein*-ul este în chip autentic el însuși atunci când se individualizează în mod originar în acea stare de hotărâre plină de discreție [*verschwiegenen Entschlossenheit*]"[5]. Iar dacă nucleul ultim al *Dasein*-ului va fi determinat prin conceptul de situație (*Situation*), ca fenomenul unitar al stării de hotărâre anticipatoare (*vorlaufende Entschlossenheit*), atunci discreția va caracteriza, ce-i drept doar indirect, inclusiv modul autentic al faptului de a fi întru moarte la nivelul discursului.

Oricum, modul autentic al discursului cu privire la moarte poate fi „dedus" ca revers al modului neautentic pe care îl îmbracă în mod concret acest existențial. O astfel de flecăreală cu privire la moarte va fi adusă în discuție în paragraful 51, de-a lungul unor pagini care vor tematiza felul în care se modalizează faptul de a fi întru moarte în cotidianitatea *Dasein*-ului. După cum știm, impersonalul „se" este cel ce gestionează inteligibilitatea medie a simțului comun, antrenând o explicitare determinată a acesteia, una care va fi exprimată prin flecăreală (*Gerede*). Într-adevăr, flecăreala este cea care face „manifest felul în care *Dasein*-ul cotidian își explicitează ființa întru moarte"[6]. Sintagma care surprinde în modul cel mai percutant auto-explicitarea prin flecăreală a posibilității morții este impersonalul „se moare" (*man stirbt*), expresie prin care sinele impersonal (*Man selbst*) articulează înțelegerea pe care o are cu privire la propriul sfârșit, determinându-l ca „eveniment bine cunoscut, care survine în interiorul

3 *SuZ*, p. 273.
4 *SuZ*, p. 277.
5 *SuZ*, p. 322.
6 *SuZ*, p. 252.

lumii [*bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis*]"[7]. Acest „se moare" capătă, într-o formă mai extinsă, chipul lui „până la urmă, cândva, o să murim și noi, dar până una-alta asta nu ni se întâmplă nouă"[8].

Flecăreala cu privire la moarte ca discurs neautentic. De ce e însă *neautentică* o astfel de explicitare discursivă? S-ar putea spune totuși că această formulare ar păstra încă o anumită nuanță de posibilitate a morții („o să murim și noi") și, de asemenea, și un sens al indeterminării ei („cândva"). Însă, de fapt, o astfel de determinare pervertește în serie caracteristicile esențiale ale posibilității morții. Întâi de toate, legătura morții cu sinele este esențialmente slăbită: moartea nu este înțeleasă ca având de-a face în mod esențial cu *Dasein*-ul propriu, ci cu un „se" generic și indistinct: toată lumea și totodată nimeni. Un *noi* al „speciei umane" este subiectul acestei surveniri posibile a morții. Apoi, chiar dacă impersonalul „se" pare să atribuie morții o anumită idee de posibilitate și o anumită indeterminare, el practică o atribuire falsificatoare, deoarece inversează *ordinea structurală* a acestor caracteristici. Mai limpede spus, sinele impersonal înțelege posibilul pornind de la indeterminare, în timp ce de fapt indeterminarea morții trebuie înțeleasă pornind de la ideea de posibilitate. Astfel făcând, *das Man* pune în joc un sens mundan al posibilului drept ceea ce nu este încă efectiv, dar trebuie să devină astfel, un posibil călăuzit de ideea de actualizare, fapt care, după cum am văzut mai devreme, este complet opus modului genuin în care moartea este existențial posibilă.

Într-adevăr, prima trăsătură esențială a morții proprii este că „e posibilă în orice moment". Și doar pornind de aici trebuie înțeleasă a doua trăsătură a morții, anume indeterminarea „când"-ului său. Indeterminarea sa este dependentă de acest „e posibilă în orice moment" și trebuie înțeleasă în

[7] *Ibidem.*

[8] *SuZ*, p. 253: „man stirbt am Ende auch einmal, aber zunächst bleibt man selbst unbetroffen".

lumina acestei caracteristici. Doar în măsura în care moartea proprie este posibilă în orice moment, doar în acest sens ea este indeterminată în privința momentului survenirii sale. Or, impersonalul „se" afirmă întâi de toate o anumită indeterminare, suspendând prin acel „cândva" imediatețea posibilă a morții, și abia în lumina acestei indeterminări el gândește moartea ca posibilă. Spunând „cândva", el spune deja „oricum, nu acum", „oricum, nu imediat", „oricum, mai încolo". Indeterminarea pe care impersonalul „se" o conferă morții este o falsă indeterminare, fiind de fapt o amânare. Mai mult, prin acest „nu acum", *das Man* oferă în fond o determinare negativă, suspendând astfel indeterminarea esențială a morții care e posibilă în orice moment, deci și acum. În consecință, posibilul pe care impersonalul „se" îl angajează este un posibil în vederea și în lumina actualizării sale și nicidecum un posibil posibilizant, esențialmente străin de orice actualizare.

O astfel de subversiune ontologică se întemeiază în cele din urmă pe faptul că moartea nu este înțeleasă în mod esențial ca moarte a *Dasein*-ului propriu, ci ca moarte a *Dasein*-ului celuilalt, o moarte de care eu sunt „deocamdată" neatins, neafectat.

Intermezzo: Fenomenul morții și starea de deschidere

Am văzut astfel că faptul de a fi întru moarte se modalizează din punct de vedere existențiel în direcția celor două posibilități fundamentale ale sale: autenticitatea sau neautenticitatea. O astfel de concretizare autentică sau neautentică a acestei structuri a *Dasein*-ului se realizează prin *modalizarea* existențialilor ce constituie starea de deschidere: înțelegerea, situarea afectivă și discursul. Modul neautentic al lui *Sein zum Tode* implică – în egală măsură – o înțelegere neautentic-falsificatoare a acestei posibilități, o deturnare falsificatoare a afectului prin transformarea angoasei în frică și a fricii în impasibilitate (deci o situare afectivă neautentică), precum și o articulare a acestor falsificări la nivelul discursului, printr-un discurs căzut, neautentic, prin „flecăreală". Astfel, Heidegger presupune o coordonare și o coerență spontană între aceste registre arhitectonice ale ființei *Dasein*-ului.

Cu alte cuvinte, ar fi inconceptibil un mod de a fi în care situarea afectivă ar fi autentică, în timp ce înțelegerea și discursul nu ar fi la rândul lor autentice. Angoasa nu poate țâșni – sau este spontan înăbușită – dacă discursul „flecărește" și dacă înțelegerea obiectivează. Însă nici discursul n-ar putea rămâne în reticența și în discreția de sine dacă înțelegerea nu se proiectează totodată asupra putinței de a fi celei mai proprii. Heidegger consideră așadar, în mod implicit, că cele trei registre ale ființei noastre trebuie să fie coerente, iar balansarea lor pe versantele autenticității sau neautenticității trebuie să fie coordonată.

Însă această autentificare a ființei *Dasein*-ului, ce se realizează prin fenomenul morții și pornind de la el, și care traversează cele trei registre existențial-ontologice ce constituie starea de deschidere a *Dasein*-ului (anume înțelegerea, situarea afectivă și discursul), aduce în discuție un alt fenomen fundamental: adevărul. În analitica existențială, adevărul este esența stării de deschidere, fiind acel fenomen care cuprinde

acele structuri ce constituie starea de deschidere: *Verstehen, Befindlichkeit* și *Rede*. Astfel, am putea spune că adevărul constituie unitatea ontologică ce strânge laolaltă înțelegerea, situarea afectivă și discursul. Următorul pas în analiza noastră este așadar punerea în evidență a raportului dintre fenomenul morții și fenomenul adevărului.

CAPITOLUL 7

MOARTE ȘI ADEVĂR

Din perspectiva simțului comun, titlul acestui capitol poate părea destul de bizar. Căci ce legătură veritabilă poate exista între moarte și adevăr? Nu sunt plasate aceste fenomene în două câmpuri de sens atât de distincte încât nu pot fi în principiu puse laolaltă? Într-adevăr, așa ar fi, dacă ne-am ghida după sensul tradițional al conceptului de adevăr. Aici, adevărul este o caracteristică a *propozițiilor* pe care le putem formula, constând într-o anumită corespondență dintre ceea ce *spune* propoziția și lucrul (sau starea de fapt) la care respectiva propoziție *se referă*. Cutare afirmație e adevărată dacă ceea ce spune ea *este* „în realitate" *așa cum* spune ea. Pe de altă parte, pentru același simț comun, moartea nu este nimic altceva decât sfârșitul vieții, adică încetarea proceselor vitale ale organismului viu. Așadar, în ochii inteligibilității medii, o conjuncție între moarte și adevăr este lipsită de sens. Doar, eventual, o *afirmație* privitoare la moarte ar putea fi adevărată sau falsă, însă moartea ca atare (ca fenomen, ca „fapt") nu are nimic de-a face cu adevărul.

Numai că menirea filozofiei este tocmai aceea de a depăși simțul comun, de a pătrunde acolo unde acesta nu poate să intre, de a răspunde la întrebările pe care acesta nu are curaj să și le pună. Șansa filozofiei este tocmai aceea de a surprinde lipsa de temei ferm și dogmatismul naiv al oricărui bun-simț, oricât de democratic răspândit ar fi el printre semenii noștri, oricât de majoritar ar apărea în statisticile oricărei sociologii. Or, iată că filozofia poate afirma că există o legătură între

moarte și adevăr, o legătură care este esențială atât pentru înțelesul adevărului, cât și pentru înțelesul morții.

De altfel, Heidegger nu este primul filozof care a evidențiat o conexiune fundamentală între moarte și adevăr. Deja Platon spune că prin eliberarea de trup, deci prin moarte, se accede la cunoașterea cea adevărată[1]. E drept că aici atât adevărul cât și moartea au sensuri străine de întreprinderea fenomenologică heideggeriană: moartea e separare a sufletului de trup, iar adevărul este caracteristica esențială a orizontului ideal al ființei. Pentru Heidegger însă, moartea este pură posibilitate, iar adevărul (în forma sa cea mai originară) este desăvârșita transparență de sine însuși a *Dasein*-ului. Legătura dintre moarte și adevăr va consta așadar în faptul că *Dasein*-ul va ajunge la această transparență deplină printr-o autentică apropriere a posibilității sale celei mai proprii, în faptul de a fi întru moarte. Să vedem însă care sunt treptele prin care Heidegger ajunge la o astfel de conexiune.

Adevărul existențial-ontologic și auto-transparența finitudinii. Heidegger nu contestă că adevărul ar fi o caracteristică esențială a aserțiunii. El este desigur și așa ceva. Însă Heidegger afirmă totodată că acest sens al adevărului este pur și simplu *derivat*. Căci, deși adevărul este o caracteristică *esențială* a aserțiunii, adevărul nu este *în mod esențial* o caracteristică a aserțiunii. Cu alte cuvinte, plenitudinea sensului adevărului nu se epuizează la nivelul propoziției, ci intră în (sau provine din) straturile ontologice de adâncime ale ființei *Dasein*-ului. Bunăoară, pentru ca propoziția „tabloul de pe perete stă strâmb"[2] să fie adevărată, trebuie ca tabloul însuși – ființarea la care propoziția se referă – să stea astfel pe perete, adică să atârne într-un mod anumit pe care îl determinăm ca „strâmb". Prin această afirmare propozițională, ființarea ca atare este des-coperită, ea este scoasă din acoperire (*ent-decken*). Însă, în acest caz, adevărul propoziției *se fundează*

---

[1] PLATON, *Phaidon*, 66b-67c.

[2] După exemplul lui Heidegger din *SuZ*, p. 217.

în adevărul ființării des-coperite. Or, acest adevăr mai originar al ființării este determinat drept „stare de des-coperire a ființării" (*die Entdecktheit des Seienden*)[3]. La rândul său, și acest adevăr al ființării este făcut cu putință de un alt lucru: anume de faptul că *Dasein*-ul este prin esența lui des-coperitor de ființare. Așadar, faptul de a fi descoperitor al *Dasein*-ului (*Entdeckendsein des Daseins*)[4], ca mod fundamental de a fi al acestei ființări, este un sens și mai originar al adevărului[5]. Pe de altă parte, acest *Entdeckendsein* provine din ceea ce Heidegger numește starea de deschidere (*Erschlossenheit*) a *Dasein*-ului, constituită prin înțelegere, situare afectivă și discurs[6]. Prin urmare, starea de deschidere este „fenomenul adevărului în forma sa cea mai originară [*das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit*]"[7]. Adevărul, ca palier ontologic al *Dasein*-ului în și prin care el își este transparent sieși, se naște astfel din unitatea înțelegerii, situării afective și discursului, în co-apartenența și co-originaritatea lor, în starea de deschidere.

Lucrurile nu se opresc însă aici. Căci starea de deschidere poate fi prinsă – și este cel mai adesea – în lațurile cotidianității, sub modul neautenticității, iar atunci transparența ei este inevitabil limitată și obturată. Însă atunci când *Dasein*-ul face saltul în modul autenticității, ajungând la deplina transparență de sine însuși, tot atunci survine și „fenomenul cel mai originar al adevărului în modul autenticității". Așadar, abia prin trecerea în versantul autenticității se ajunge la forma ultimă

---

[3] *SuZ*, pp. 198, 224, 225, 227, 256.

[4] *SuZ*, pp. 218, 220, 228.

[5] *SuZ*, p. 219: „Wahrsein (Wahrheit) besagt entdeckend-sein."

[6] *SuZ*, p. 220: „[...] die Entdecktheit des innerweltlichen Seienden *gründet* in der Erschlossenheit der Welt. Erschlossenheit aber ist die Grundart des Daseins, gemäß der es sein Da *ist*. Erschlossenheit wird durch Befindlichkeit, Verstehen und Rede konstituiert und betrifft gleichursprünglich die Welt, das In-Sein und das Selbst."

[7] *SuZ*, p. 221: „Sofern das Dasein wesenhaft seine Erschlossenheit *ist*, als erschlossenes erschließt und entdeckt, ist es wesenhaft «wahr». *Dasein ist «in der Wahrheit».*"

a adevărului, pe care Heidegger o numește adevărul existenței (*die Wahrheit der Existenz*), adică acea stare de deschidere cea mai originară și autentică în care *Dasein*-ul poate fi ca putință de a fi[8]. Modalitatea autentică a stării de deschidere (*Erschlossenheit*), ca adevăr al existenței, va fi determinată atunci ca stare de hotărâre (*Entschlossenheit*), fiind „acel adevăr care este cel mai originar tocmai pentru că este cel mai *autentic*"[9]. Însă și această stare de hotărâre are la rândul său o anumită posibilitate privilegiată: posibilitatea autentică și cea mai proprie (*eigenste eigentliche Möglichkeit*) a stării de hotărâre este „starea de hotărâre anticipatoare" (*vorlaufende Entschlossenheit*)[10], un fenomen al *Dasein*-ului care se naște din conjuncția tendințelor pe care le pun în joc fenomenele morții (prin *Vorlaufen*) și conștiinței (prin *Entschlossenheit*). Ca atare, acest fenomen constituie „putința autentică existențielă de a fi întreg a *Dasein*-ului [*das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins*]"[11]. Astfel, acest concept indică fenomenul ultim al *Dasein*-ului.

Am indicat într-un mod schematic palierele de sens prin care se realizează joncțiunea existențial-ontologică dintre fenomenul adevărului și fenomenul morții. Și mai succint, am putea spune că: adevărul (*Wahrheit*) se arată a fi stare de deschidere (*Erschlossenheit*), starea de deschidere se autentifică sub chipul stării de hotărâre (*Entschlossenheit*), un fenomen a cărei posibilitate ultimă este starea de hotărâre anticipatoare (*vorlaufende Entschlossenheit*). În măsura în care pre-mergerea anticipatoare (*Vorlaufen*) este comportamentul autentic al *Dasein*-ului în fața morții, ca posibilitate a sa cea mai proprie, am putea conchide că legătura dintre moarte și adevăr este astfel pusă în evidență.

---

8 *Ibidem*: „Die ursprünglichste und zwar eigentlichste Erschlossenheit, in der das Dasein als Seinkönnen sein kann, ist die *Wahrheit der Existenz*."

9 *SuZ*, p. 297: „Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil *eigentliche* Wahrheit des Daseins gewonnen."

10 *SuZ*, p. 302.

11 *SuZ*, p. 305, traducere parțial modificată.

S-ar putea însă obiecta că este o legătură destul de mediată, sau una care, tocmai datorită faptului că trece prin atâtea medieri, este atât de slabă încât ajunge să nu mai fie o legătură concretă. Obiecția este formal corectă. Însă putem găsi încă o conexiune între cele două fenomene, o conexiune care poate pleca de la o caracteristică esențială a morții: anume aceea că ea e *certă*. Certitudinea este însă un fenomen al adevărului și se întemeiază în el. În măsura în care *Dasein*-ul are o certitudine în privința morții, această certitudine trebuie să fie una privilegiată, tocmai pentru că moartea ca atare este o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului. Însă cum anume *Dasein*-ul are această certitudine a morții (*Gewißheit des Todes*)[12]? Mai mult, ce este „certitudinea" și cum anume se ajunge la ea?

Certitudinea morții. După cum știm, programul filozofiei moderne este unul al certitudinii. El își are originea în îndoiala carteziană, ca procedeu metodic prin care se poate ajunge la o cunoaștere asigurată și certă, adică la certitudine[13]. O astfel de metodă va permite constituirea unei ierarhii a certitudinilor, o ierarhie ce va avea în vârful piramidei „certitudinea apodictică", evidența, iar la baza ei „certitudinea empirică" sau „sensibilă". Această poziție este esențială pentru întreaga tradiție subiectivistă modernă (păstrându-se până în opera ultimului mare cartezian, Edmund Husserl, dar și în cea a lui Wittgenstein) care situează certitudinea în orizontul cunoașterii teoretice, care consideră că atitudinea teoretică oferă accesul cel mai autentic la lucruri („lucrul este în mod autentic ceea ce noi cunoaștem în mod teoretic") și care, în cele din urmă, măsoară accesul nostru la lume din perspectiva *științificității* cunoașterii noastre despre lume. Dogma ultimă a acestei tradiții sună astfel: atitudinea cea adevărată este cu-

---

[12] Expresia apare în *SuZ*, pp. 255, 256, 257, 258, 264.

[13] Descartes se îndoiește întâi de toate de simțuri, de opiniile care se întemeiază pe simțuri, dar de asemenea – sub presiunea ipotezei unui „geniu malign" – el se îndoiește chiar și de cunoașterile considerate principial certe, precum cele matematice.

noaşterea, iar cunoaşterea cea adevărată este cunoaşterea ştiinţifică.

Heidegger se situează în răspărul acestei tradiţii subiectiviste moderne. El vrea să arate că atitudinea teoretică nu este nici prima şi nici cea mai importantă atitudine pe care o are *Dasein*-ul în raport cu lumea sa. Atitudinea teoretică provine dintr-o atitudine pre-teoretică, anume din existenţa factică în orizontul preocupării, ca o particularizare a ei, una care reifică fiinţarea. Astfel, nici cunoaşterea nu îşi mai păstrează privilegiul de a fi o atitudine fondatoare. Tot aşa, şi certitudinea teoretică este una ontologic derivată şi ea nu se poate raporta decât la o fiinţare obiectivată ca simplă-prezenţă. Prin urmare, trebuie identificat acel strat al evidenţei, sau acea certitudine situată dincolo de certitudinile teoretice şi care, din punct de vedere ontologic, e mai fundamentală decât acestea. De exemplu, pentru Heidegger, şi situarea afectivă îi poate aduce *Dasein*-ului o anumită evidenţă, care nu trebuie evaluată din perspectiva evidenţei teoretice:

> Din punct de vedere existenţial-ontologic nu există nici cea mai mică justificare de a minimaliza „evidenţa" pe care o aduce cu sine situarea afectivă [*die „Evidenz" der Befindlichkeit*], luând pentru ea ca măsură certitudinea apodictică pe care ne-o oferă cunoaşterea teoretică a ceea ce e doar simplă-prezenţă [*durch Messung an der apodiktischen Gewißheit eines theoretischen Erkennens von purem Vorhandenen*][14].

Aşadar, aşa cum ştiinţele spiritului nu trebuie înţelese după calapodul ştiinţelor naturii, tot aşa certitudinea pe care o oferă un fenomen existenţial precum afectivitatea nu trebuie judecată după criteriile certitudinii teoretice. Ambiţia lui Heidegger va fi însă şi mai mare: aceea de a arăta că certitudinea existenţială este mai originară ontologic decât certitudinea teoretică. Într-adevăr, după cum am văzut, ideea de certitudine trebuie înţeleasă în orizontul ideii de adevăr, deoarece a-fi-cert (*gewiß-sein*) în privinţa unei fiinţări înseamnă a o considera ca adevărată (*für wahr halten*). Acest fapt de

---

[14] *SuZ*, p. 136.

„a-considera-ca-adevărat" sau „a lua drept adevărat" (*Für-wahr-halten*)[15] constituie astfel esența certitudinii. Și tocmai datorită faptului că adevărul este un moment esențial al certitudinii, Heidegger spune că certitudinea se întemeiază în adevăr sau îi aparține în mod co-originar: „*Gewißheit aber gründet in der Wahrheit oder gehört ihr gleichursprünglich zu.*"[16]

Totodată, Heidegger a pus în evidență întemeierea adevărului propozițional în adevărul ființării ca stare de des-coperire, și a acestei stări de des-coperire în „faptul de a fi des-coperitor" al *Dasein*-ului. Tot așa, și ideea de certitudine ar putea urmări această triplă articulare: certitudinea care poate însoți adevărul propozițional (care deschide linia certitudinii teoretice), este fundată în certitudinea ființării (ca ființare în privința căreia *Dasein*-ul are o anumită certitudine), care la rândul ei e fundată în certitudinea originară înțeleasă ca fel de a fi al *Dasein*-ului: certitudinea de sine însuși a *Dasein*-ului.

Heidegger mai aduce aici în discuție un mod al certitudinii, anume convingerea: „Ein Modus der Gewißheit ist die *Überzeugung*." Dacă certitudinea înseamnă „a lua drept adevărat" (*Für-wahr-halten*), convingerea este o aprofundare a certitudinii, printr-un „a-se-menține-în-adevăr" (*Sich-in-der-Wahrheit-halten*). Calitatea și felul de a fi al certitudinii depind de pretenția de adevăr (*Wahrheitsanspruch*) care îi este specifică. La rândul ei, această pretenție „își primește justificarea de la felul de a fi al ființării care trebuie deschisă [*empfängt sein Recht aus der Seinsart des zu erschließenden Seienden*] și de la direcția deschiderii [*der Richtung des Erschließens*]."[17] Așadar, Heidegger nu nivelează și nu uniformizează felurile de a fi ale adevărului și ale certitudinii, într-o monotonie ontologică. El spune explicit că atât felul de a fi al adevărului, cât și cel al certitudinii care îl însoțește, variază în funcție de câmpul tematic abordat, în funcție de „diversitatea ființării"

---

[15] Expresia *Für-wahr-halten* apare în *SuZ*, la pp. 256, 265, 307, 308. La pp. 256 și 257 întâlnim expresia sudată *das Fürwahrhalten*.

[16] *SuZ*, p. 256.

[17] *SuZ*, p. 256.

(*Verschiedenheit des Seienden*), de tendința călăuzitoare (*leitende Tendenz*) a deschiderii respectivei ființări și de bătaia (*Tragweite*) acestei deschideri. Tot așa, și certitudinea va fi una ontologic variată, însă această varietate nu este lipsită de o anumită întemeiere, sau mai bine zis de o ierarhie a întemeierii.

Fenomenul morții va aduce în discuție această certitudine originară a *Dasein*-ului, ca evidență pre-teoretică (sau a-teoretică) a existenței aceste ființări. Aici, Heidegger va propune o mutare de accent de la simpla certitudine (*Gewißheit*) la faptul-de-a-fi-cert (*Gewißsein*) în privința a ceva. Nu este vorba așadar de certitudine ca „proprietate" (a cunoașterii, a unei afirmații sau a unei experiențe), ci de *a-fi*-certitudine, de a exista în modul certitudinii, în joc fiind, de fapt, un *fel de a fi* al *Dasein*-ului: certitudinea (*Gewißheit*) înțeleasă originar este un fapt-de-a-fi-cert (*Gewißsein*) ca *Seinsart des Daseins*[18]. *Dasein*-ul poate „avea certitudine" (în sensul de *Gewißheit*) doar în privința ființării diferite de el, însă el „*este* cert" (în sensul de *Gewißsein*), atunci când în joc este propria sa ființă. Prin urmare, și în privința morții vom surprinde această pendulare între „a avea" și „a fi", între *Gewißheit* (modul în care moartea este văzută ca ceva „exterior", în certitudinea survenirii ei ca un eveniment intramundan – așadar perspectiva lui *das Man*) și *Gewißsein* (modul în care moartea este asumată *existând* într-un a fi cert al *Dasein*-ului). Iată, în acest sens, un pasaj sugestiv:

> [...] cotidianitatea acceptă în principiu ceva precum o *certitudine* [Gewißheit] a morții. Nimeni nu se îndoiește de faptul că se moare. Numai că această „absență a îndoielii" nu ajunge să cuprindă în sine *acel* fapt-de-a-fi-cert [das *Gewißsein*] care corespunde felului în care moartea [...] sălășluiește în *Dasein*[19].

---

[18] *Ibidem*: „Entsprechend bedeutet Gewißheit ursprünglich soviel wie Gewißsein als Seinsart des Daseins."

[19] *SuZ*, p. 255, traducere parțial modificată. Iată întregul pasaj: „Im «auch einmal, aber vorläufig noch nicht» gibt die Alltäglichkeit so etwas wie eine *Gewißheit* des Todes zu. Niemand zweifelt daran, daß man stirbt. Allein dieses «nicht zweifeln» braucht nicht schon *das* Gewißsein in

Când *Dasein*-ul cotidian afirmă o anumită certitudine referitoare la moarte („desigur, toţi o să murim odată şi odată"), această certitudine este o pseudo-certitudine. De aceea, Heidegger pune între ghilimele acest termen, când în discuţie vine problema certitudinii cotidiene:

> Cotidianitatea [*Alltäglichkeit*] se limitează la această acceptare ambiguă [*zweideutige Zugeben*] a „certitudinii" morţii, tocmai pentru a slăbi [*anzuschwächen*] faptul-de-a-muri şi pentru a-şi uşura [*erleictern*] starea de aruncare în moarte[20].

Faptul de a fi cert în privinţa morţii trebuie înţeles într-un regim de sens sustras oricăror tendinţe obiectivatoare. Căci doar printr-o obiectivare a morţii, prin înţelegerea ei ca eveniment ce survine îndeobşte în interiorul lumii, putem „avea" o certitudine a ei. În cele din urmă, această certitudine poate fi ipostaziată până şi în formele cele mai teoretizatoare ale logicii. Într-adevăr, întâlnim suspect de des canonul silogistic „toţi oamenii sunt muritori, Socrate este om, deci Socrate este muritor". Această predilecţie a logicii clasice pentru moarte, măcar la nivelul exemplului, nu poate să nu ne mire. Ne putem însă întreba cum anume este fisurată această logică neutralizantă atunci când modificăm termenul mediu din premiza minoră, înlocuind pe „Socrate este om" cu „eu sunt om", ajungând, cu fatală concluzie, la scurtcircuitantul „eu sunt muritor". Eu, acela ce formulează acest silogism, aici şi acum. Un silogism care devine înfricoşător tocmai prin acest *hic et nunc* al existenţei proprii, căci formulez aici şi acum propria finitudine a propriei existenţe. Acesta este punctul de turnură în jurul căruia gravitează subiectivitatea, locul în care sinele se sustrage din aria de influenţă a perspectivelor teoretice şi plonjează în abisul neliniştitor al vieţii pre-teoretice, factice, proprii. Moartea este astfel pivotul fenomenal care indică, fără putinţă de evaziune, că „noi înşine suntem în joc", că această viaţă este a noastră şi că în ea suntem de neînlo-

---

sich zu bergen, das dem entspricht, als was der Tod im Sinne der charakterisierten ausgezeichneten Möglichkeit in das Dasein hereinsteht".

[20] *SuZ*, pp. 255-256, traducere parţial modificată.

cuit, că „avem de a fi" existența care ne este dată fiecăruia în parte, de fiecare dată. Filozoful va putea trece apoi, printr-un efort de înțelegere ontologică, de la acest „eu sunt muritor", în care ne descoperim în fața propriei existențe, la faptul că moartea este o posibilitate esențială pe care eu o exist, o posibilitate care eu sunt dintotdeauna și pentru totdeauna – un totdeauna al vieții pe care o trăiesc. Însă momentul pivotal este deschiderea în înțelegere a propriei mortalități, una care nu are neapărată nevoie de explicitări filozofice.

Cum se trece așadar de la obiectivarea morții ca eveniment la dez-obiectivarea ei ca posibilitate proprie? Și cum se trece de la acea certitudine „avută" cu privire la „o să murim cu toții cândva", care are în fundal acel „toți oamenii sunt muritori", la acea certitudine ființată, la acea certitudine încorporată în mod esențial în propriul fapt de a trăi, la *ego sum moribundus*? Heidegger nu ne lasă să înțelegem în mod concret cum se petrece această tranziție, deși *Sein und Zeit* este un adevărat scenariu al mobilității vieții factice, un scenariu al trecerii dintr-un mod „căzut" al existenței, într-unul recuperat, în autenticitate. Moartea și certitudinea ei își vor găsi un loc de primă importanță în acest scenariu, laolaltă cu chemarea conștiinței, cu fenomenul angoasei sau cu faptul de a fi vinovat. Cât de important este acest rang al certitudinii morții, ce alonjă radicală are această certitudine, o putem sesiza din polaritatea pe care Heidegger o lasă să se vadă, în deplina sa transparență, între certitudinea carteziană (*cogito sum*) și certitudinea existențială (*sum moribundus*):

> Această certitudine, anume că eu însumi voi muri, este *certitudinea fundamentală a Dasein-ului însuși*, și este un autentic enunț al *Dasein*-ului, în timp ce *cogito sum* nu este decât aparența unui astfel de enunț.[21]

Afirmația este, pentru filozofia modernă, un adevărat scandal. Heidegger nu doar că se opune unui tip de înțelegere

[21] M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Vittorio Klostermann, 1979 [trad. rom. Cătălin Cioabă: *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Humanitas, București, 2005], p. 437.

referitoare la moarte, opunându-i o altă interpretare, ci înțelege moartea ca pârghie menită să răstoarne tocmai ceea ce este considerat îndeobște temeiul prim al filozofiei moderne: certitudinea *cogito*-ului. Într-adevăr, dacă filozofia modernă este un proiect al certitudinii, care trece metodic de la îndoială (*dubito ergo cogito*) la certitudine (*cogito ergo sum*), având astfel temeiul certitudinii în acest nucleu ultim al *cogito*-ului, Heidegger dă peste cap tocmai acest temei prim al certitudinii pe care se bazează toate certitudinile ulterioare. Heidegger destituie astfel, cu o radicalitate neegalată, prestigiul absolut al *cogito*-ului cartezian. Doar de aici privind putem cântări, în justele sale proporții, enorma îndrăzneală a lui Heidegger, insolența cu care a destituit fără drept de apel proiectul filozofiei moderne, proiectul *cogito*-ului, degradându-l la nivelul de „aparență" a unui enunț esențial. Heidegger va afirma că doar în acest *sum moribundus*, *Dasein*-ul se exprimă în mod originar pe sine însuși, în timp ce prin acel *cogito* cartezian, *Dasein*-ul se falsifică pe sine, își dă o părelnicie de imagine despre sine, și o certitudine deopotrivă de părelnică.

Aici, Heidegger operează în mod spectaculos o schimbare radicală de paradigmă în interpretarea subiectivității (aceasta înțeleasă în sens cât se poate de larg): de la subiectivitatea cogitativă, fundamental cognitivă, determinată prin rațiune, cunoaștere și știință, la subiectivitatea ca finitudine, în orizontul posibilității celei mai proprii a morții. Căci nu excogitația dă sensul ultim acestui „a fi" care este al nostru, de fiecare dată, aici și acum, în imediatețea și fluxul vieții factice, ci mortalitatea: *„moribundus e cel care îi dă sens înainte de toate lui sum"*[22]. Fenomenul morții se ridică aici, poate pentru prima oară în istoria gândirii, la statutul de *concept filozofic fundamental*, destituind linia (prin urmare rivală) a lui *νοεῖν – ratio – cogito*. Poate că nu este îndeajuns subliniat faptul că această modificare de paradigmă în definirea subiectivității este gestul heideggerian cu cele mai multe consecințe în spațiul filozofiei contemporane.

---

[22] *Idem*, p. 438.

Intermezzo: Problema morții în secțiunea secundă a lui *Sein und Zeit*

În primul capitol al acestei secțiuni, am făcut o serie de observații cu privire la plasarea paragrafelor referitoare la fenomenul morții în arhitectura lui *Ființă și timp*. Am discutat acolo locul problemei morții în structura generală a lucrării, precum și poziția strategică a acestei teme la frontiera dintre cele două secțiuni ale acestui op. Următoarele capitole au tematizat problema morții în raport cu concepte elaborate în prima secțiune a lucrării – *Mitsein, Befindlichkeit, Verstehen, Rede* și *Wahrheit* –, operând o serie de radiografii ale fenomenului morții din prisma acestor structuri fundamentale ale *Dasein*-ului.

Să ne îndreptăm acum atenția asupra celei de-a doua secțiuni. Va trebui să situăm, și în acest caz, problema morții în structura acestei secțiuni secunde a lucrării și să tematizăm raportul pe care îl întreține această problemă cu nucleele conceptuale ce o compun. Simplu spus, secțiunea a doua din *Sein und Zeit* este constituită de articularea a patru nuclee problematice: problema morții (paragrafele 45-53), problema conștiinței (paragrafele 54-60), problema temporalității (paragrafele 65-71 și 78-83), problema istoricității (paragrafele 72-77). Trebuie însă subliniat că aceste nuclee problematice sunt *articulate*. Cu alte cuvinte, ele nu provin dintr-o simplă trecere în revistă a unor fenomene disparate ale *Dasein*-ului, ci sunt înlănțuite într-un mod esențial, analiza heideggeriană trecând într-o strânsă coeziune dintr-un atom conceptual într-altul. Parcursul analiticii este unul *închegat* și de aceea este necesar ca temele traversate de ea să fie evaluate în interdependența lor.

Să vedem așadar cum se articulează cea de-a doua secțiune a lucrării heideggeriene. Paragraful 45 indică cele două incompletitudini majore ale analiticii pregătitoare realizate până în acel moment. Pe de o parte, *Dasein*-ul nu este preluat în mod total în optica investigatoare (în deținerea-prealabilă a analizei), iar această totalitate nu poate fi obținută

conceptual decât printr-o încorporare a fenomenului morții în analitica existențială: integralitatea *Dasein*-ului constituie astfel prima restanță ce trebuie soluționată, printr-o abordare ontologică a fenomenului morții. Pe de altă parte, nici autenticitatea *Dasein*-ului nu este elaborată. Pe parcursul secțiunii întâi, *Dasein*-ul a fost evidențiat în cotidiantitatea sa, acolo unde el este expus în primă instanță și cel mai adesea impersonalului „se", în tendințele existențiale ale căderii, așadar în neautenticitate. Celălalt versant posibil al existenței *Dasein*-ului, anume autenticitatea, este deocamdată neclar. Și această restanță trebuie la rândul ei rezolvată, iar Heidegger o va ataca prin intermediul temei conștiinței.

Așadar, după parcursul oarecum unitar și liniar al primei secțiuni, care traversează pas cu pas structurile de bază ale *Dasein*-ului, paragraful 45 propune o primă bifurcație a analizei. Avem de-a face cu deschiderea a două drumuri, menite a rezolva cele două incompletitudini: pe de o parte moartea, pe de altă parte conștiința. Însă această bifurcație nu va fi menținută prea mult. Ea va fi la rândul ei reunificată, în sensul că „rezultatele" celor două căi deschise – pre-mergerea sau anticiparea (*Vorlaufen*) în linia problemei morții și starea de hotărâre (*Entschlossenheit*) în linia problemei conștiinței – vor fi „sudate" într-un fenomen unitar: starea de hotărâre anticipatoare (*die vorlaufende Entschlossenheit*). Acest fenomen, pus în evidență în paragrafele 61-62 ale lucrării, este fenomenul ultim al *Dasein*-ului, adică acel mod de a fi în care această ființare este în mod deplin și complet transparent pusă în fața ei înseși, având-se astfel pe sine, în deplinătatea ființei sale. Cuprinderea pe cale conceptuală a acestui fenomen (pe care Heidegger îl va numi *Situation*) este „momentul culminant" al analiticii *Dasein*-ului, un moment în care *Dasein*-ul este captat în totalitatea și autenticitatea sa, fiind surprins deopotrivă în totalitatea autenticității sale și în autenticitatea totalității sale. Abia astfel *Dasein*-ul ajunge să fie cu adevărat sine (*Selbst*). Ca atare, acest fenomen ultim al *Dasein*-ului constituie temeiul fenomenal care legitimează în mod deplin efortul fenomenologic al filozofului de a conceptualiza o atare

ființare. Sineitatea (*Selbstheit*) care se obține prin starea de hotărâre anticipatoare este apoi reproiectată asupra structurii grijii (paragraful 64), iar prin atingerea și elaborarea acestui fenomen fundamental al *Dasein*-ului, indeterminarea provizorie a structurii grijii, așa cum apărea ea în paragraful 45, este rezolvată. Având în fața ochilor (și în deținerea-prealabilă cu care operează) această completă determinare a grijii în deplina sa autenticitate, ca stare de hotărâre anticipatoare, Heidegger poate trece la ultimul pas decisiv al ontologiei fundamentale: punerea în evidență a sensului ontologic al lui *Sorge* – temporalitatea. La rândul ei, temporalitatea va fi demonstrată drept condiție de posibilitate a istoricității, ca mod al *Dasein*-ului de a exista în mod istoric.

CAPITOLUL 8

MOARTE ȘI CONȘTIINȚĂ

Să ne referim pentru început la problema conștiinței, care este tematizată în cel de-al doilea capitol al secțiunii secunde din *Sein und Zeit*. Desigur, nu vom putea analiza aici articulațiile acestei problematici, căreia îi corespund șapte paragrafe (de la 54 la 60), ci ne vom mărgini la a schița legătura dintre tema morții și tema conștiinței.

Trebuie spus însă că legătura dintre fenomenul morții și fenomenul conștiinței nu este una directă, căci în arhitectura lucrării *Ființă și timp*, cele doua problematici sunt menite să răspundă la două exigențe distincte, situându-se astfel într-o „bifurcație" a analiticii existențiale (integralitatea pe de o parte, autenticitatea pe de alta). Cu alte cuvinte, așa cum nu există în paragrafele dedicate fenomenologiei morții referințe explicite la fenomenul conștiinței, tot așa nici în paginile consacrate temei conștiinței fenomenul morții nu este abordat în mod tematic. Cum anume putem atunci vorbi de o legătură între aceste două fenomene?

Într-adevăr, materia efectivă a analizei este net distinctă, iar aceste prime două capitole ale celei de-a doua secțiuni din *Sein und Zeit* par dintru început dacă nu reciproc indiferente, cel puțin ferm demarcate, fără intersecție efectivă. Totuși, am observat că, într-un anume sens, problematica morții trimite la tema autenticității, iar la rândul ei tema autenticității va fi pusă în lumină tocmai prin abordarea fenomenului conștiinței. După cum am văzut, problema morții era inițial menită să elaboreze conceptual o putință-de-a-fi-întreg a *Dasein*-ului, fiind deci plasată în orizontul conceptului de inte-

gralitate (*Ganzheit*). Această *Ganzseinkönnen* va lua deci chipul faptului de a fi întru moarte. Căci *Dasein*-ul nu își obține integralitatea „la un moment dat", atunci când nici o parte nu i-ar mai lipsi, ci el există *ca* integralitate *în* propriul fapt de a fi întru moarte. În însuși acest fapt-de-a-fi, *Dasein*-ul există ca putință proprie de a fi întreg. Și doar astfel el este propria sa integralitate existențială, anume existând întru propriu-i sfârșit.

Însă am văzut că faptul de a fi întru moarte este de cele mai multe ori neautentic, căzut în hățișurile impersonalului „se". Or, neautenticitatea se întemeiază din punct de vedere ontologic pe o autenticitate posibilă[1]. De aceea, Heidegger a ajuns să elaboreze un *autentic* fapt de fi întru moarte, pe care l-a determinat terminologic prin expresia *Vorlaufen*: pre-mergerea întru moarte. În acest autentic fapt de a fi întru moarte, *Dasein*-ul își obține în mod explicit integralitatea sa existențială, iar această integralitate îi devine transparentă și autentic apropriată. Pre-mergerea este cea care îl face pe *Dasein* „să capete certitudinea integralității putinței sale de a fi."[2] Mai precis spus: „Abia prin pre-mergere *Dasein*-ul se poate asigura [*vergewissern*] de ființa sa cea mai proprie [*seine eigenstes Sein*] în integralitatea ei de nedepășit [*in seiner unüberholbare Ganzheit*]"[3].

Însă nici în acest punct lucrurile nu sunt încheiate. Forarea în spirală a investigației heideggeriene continuă, atingând noi straturi ontologice. Căci pre-mergerea, ca ființă autentică întru moarte, deschide la rândul său posibilitatea unei „autentice putințe de a fi întreg". Următorul pas este deci de la *eigentliches Sein zum Tode* la *eigentliche Ganzseinkönnen*:

> Delimitarea existențial proiectivă a pre-mergerii a făcut vizibilă posibilitatea *ontologică* a unui autentic fapt de a fi întru moarte existențiel. Însă odată cu aceasta își face apariția posibilitatea

---

[1] *SuZ*, p. 259: „Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde".

[2] *SuZ*, p. 266.

[3] *SuZ*, p. 265.

unei autentice putințe-de-a-fi-întreg a *Dasein*-ului – *dar numai ca posibilitate ontologică*.[4]

Faptul că această prefigurare a unei autentice putințe-de-a-fi-întreg este una pur ontologică – așa cum Heidegger o subliniază – înseamnă că în primă instanță ea ține exclusiv de construcția teoretică pe care ontologul o elaborează. De aceea, ea are nevoie de o legitimare *fenomenologică*. Or, legitimarea acestei construcții ontologice nu se poate realiza decât prin recursul la fenomene, adică prin recursul la o putință *ontico-existențielă* de a fi, care să *corespundă* celei ontologice. Am putea spune deci că orice explorare ontologică lipsită de o reală înrădăcinare ontică este o rătăcire (un dogmatism, o construcție goală), tot așa cum o observație ontică lipsită de un fundament ontologic este oarbă sau cel puțin mioapă. De aceea, Heidegger spune că:

> [...] această ființă existențial „posibilă" întru moarte rămâne, din punct de vedere existențiel, o pretenție fantezistă [*eine phantastische Zumutung*]. Faptul că o autentică putință-de-a-fi-întreg a *Dasein*-ului este ontologic posibilă nu înseamnă nimic atâta timp cât o putință ontică de a fi – și care ar corespunde celei ontologice – nu a fost dovedită în *Dasein*-ul însuși[5].

Astfel, fenomenul morții, prin autenticitatea sa posibilă, *pretinde* o elaborare prealabilă a autenticității *Dasein*-ului ca atare, cu alte cuvinte a unei autentice putințe de a fi întreg. Și tocmai această elaborare va fi realizată prin aducerea în discuție a problemei conștiinței. Posibilitatea ontică a *Dasein*-ului de a auzi vocea conștiinței (*Stimme des Gewissens*) – de a se lăsa chemat în mod existențiel, prin voința de a avea conștiință (*Gewissenhabenwollen*), de către această voce, cu o chemare (*Ruf*) care îl scoate din pierderea în a-nu-fi-sine și care îl remite propriului fapt de a fi vinovat (*Schuldigsein*) în nimicnicitatea (*Nichtigkeit*) care îi este proprie, ca una care îl trimite către putința sa de a fi cea mai proprie, către sinele

[4] *SuZ*, p. 266, traducere parțial modificată.

[5] *SuZ*, p. 266.

său – această posibilitate *ontică* a autenticității este căutată pentru a justifica *fenomenologic* o construcție *ontologică*. Această construcție ar rămâne, în lipsa unei astfel de legitimări ontologice, o pură speculație teoretică, fără reală legătură cu fenomenele[6]. Rezultatul acestei legitimări, care se va realiza prin intermediul vocii conștiinței, va fi fenomenul „stării de hotărâre" (*Entschlossenheit*), ca autenticitate existențielă a *Dasein*-ului. Succint spus, starea de hotărâre este o „proiectare de sine către faptul de a fi vinovat cel mai propriu"[7], ea este „alegerea alegerii unui fapt de a fi sine"[8], fiind ca „mod privilegiat al stării de deschidere a *Dasein*-ului"[9] un „fapt de a fi sine autentic"[10] și „adevărul cel mai originar, pentru că cel *autentic*, al *Dasein*-ului"[11].

Putem oare deduce de aici că fenomenul conștiinței este subordonat fenomenului morții, în măsura în care acesta pretinde o elaborare a autenticității? Oare tema morții este cea

---

[6] Vedem aici că, dacă filozofia pe care o expune Heidegger este o *ontologie fenomenologică*, acest lucru nu înseamnă că fenomenologia și ontologia înseamnă același lucru, nediferențiat. Dimpotrivă, aceste două perspective sunt tradițional destul de disjuncte: fenomenologia destituie, prin reducție, orice teză obiectivă, și, rămânând în spațiul transcendental pur, „redus", se privează principial de orice sol care ar duce la elaborarea unei ontologii. Ontologia la rândul ei elaborează aprioricul realității, și deci nu se oprește la fenomene. Talentul lui Heidegger, sau inspirația sa genială, constă în aceea că reușește să creeze conjuncția dintre fenomenologie și ontologie, articulându-le, însă fără a neutraliza tensiunea dintre ele. Ontologia este fenomenologică și fenomenologia este ontologică, însă fiecare dintre aceste dimensiuni are funcționalitatea sa distinctă. Tensiunea dintre „ontologie" și „fenomenologie" se întrevede cu precădere în preocuparea lui Heidegger pentru ideea de „atestare": mereu o construcție ontologică trebuie atestată printr-un demers fenomenologic.

[7] *SuZ*, p. 297: *Sichentwerfen auf das eigenste Schuldigsein.*

[8] *SuZ*, p. 270: *Wählen der Wahl eines Selbstseins.*

[9] *SuZ*, p. 297: *ein ausgezeichneter Modus der Erschlossenheit des Daseins.*

[10] *Ibidem*: *eigentliche Selbstsein*

[11] *Ibidem*: *die ursprünglichste, weil* eigentliche *Wahrheit des Daseins.*

care determină, prin posibilitatea unui autentic fapt de a fi întru moarte, o elaborare a autenticității, lucru care ne conduce la tema conștiinței? Sau, dimpotrivă, autenticul fapt de a fi întru moarte nu este decât un exemplu – privilegiat, desigur, însă doar un exemplu – al autenticității *Dasein*-ului? Trebuie să recunoaștem că ambele alternative sunt valide, însă pornind de la perspective distincte, în ordine distincte ale întemeierii. În ordinea expunerii (ca întemeiere la nivelul discursului filozofic), fenomenul conștiinței este subordonat temei autenticității care e cerută de o posibilitate determinată a fenomenului morții. Însă în ordine ontologică, autenticitatea este un mod fundamental de a fi al *Dasein*-ului, care se poate particulariza în mod privilegiat în contextul faptului de a fi întru moarte; în acest caz, moartea este doar o particularizare a autenticității sau, în cel mai bun caz, doar o poartă de acces – ce-i drept, una esențială – către aceasta.

Unificarea pre-mergerii și a stării de hotărâre. Cele două linii de investigație străbătute de primele două capitole ale secțiunii secunde vor fi unificate în cele din urmă în conceptul de *vorlaufende Entschlossenheit*. Joncțiunea dintre fenomenul morții și fenomenul conștiinței, această „sudură" dintre *Vorlaufen* și *Entschlossenheit*, este desigur spectaculoasă. Avem de-a face cu o cuplare spontană între cele două mari branșe ale secțiunii secunde a analiticii, o cuplare care restaurează unitatea principială a demersului ontologic. Însă, în același timp, lectorul poate suspecta aici o anumită tendință constructivistă a lui Heidegger, o dorință expresă „de a ieși schema", o forțare a fenomenelor în așa fel încât ele să pară că se unesc „în mod firesc", în așa fel încât să „se închidă cercul" demonstrației[12]. Heidegger însuși, în mod retoric desigur, își pune această problemă metodologică:

---

[12] S-ar părea că avem de-a face cu o demonstrație circulară. Căci (A) elaborarea ontologică a fenomenului morții trimite la o modalitate autentică a raportării la moarte, apoi (B) această modalitate autentică pretinde o elaborare a autenticității ca atare, apoi (C) starea

> [...] cum trebuie puse în legătură aceste două fenomene, pre-mergerea și starea de hotărâre? Nu ne-a condus oare proiectul ontologic al putinței autentice de a fi întreg într-o dimensiune a *Dasein*-ului *foarte îndepărtată* de fenomenul stării de hotărâre? Ce poate avea moartea în comun cu „situația concretă" a acțiunii? Încercarea de a pune în legătură într-un mod forțat [*zusammenzuzwingen*] starea de hotărâre și pre-mergerea nu vine oare cu ispita unei construcții intolerabile, cu totul nefenomenologice [*unerträglichen, völlig unphänomenologischen Konstruktion*], care nu mai poate pretinde pentru sine caracterul de proiect ontologic fundat fenomenal?[13]

Problema unificării celor două fenomene este astfel una recunoscut dificilă. Cu alte cuvinte, nu e vorba de a produce o unire „spontană" a acestor două fenomene într-un fenomen unic, ci posibila lor cuplare trebuie la rândul ei elaborată conceptual și justificată metodologic. Soluția pe care o propune Heidegger este următoarea: pentru a evidenția o legătură posibilă dintre pre-mergere și starea de hotărâre, trebuie ca aceste fenomene existențiale să fie proiectate „în direcția

---

autenticității *Dasein*-ului este acea stare de hotărâre (*Entschlossenheit*), și în sfârșit (D) posibilitatea autentică a stării de hotărâre se naște în conexiune cu fenomenul morții, ca stare de hotărâre anticipatoare. Așadar, moartea trimite la autenticitate, pentru ca autenticitatea (starea de hotărâre) să trimită din nou la moarte, ca premergere. Să rezumăm încă o dată parcursul de până acum: 1. Moartea este *die eigenste Möglichkeit*; 2. A fi întru moarte (*Sein zum Tode*) este un a fi întru (o) posibilitate, un *Sein zur Möglichkeit*; 3. Ca atare, *Sein zum Tode* este o *existenzielle Seinkönnen*, o putință existențielă de a fi întru posibilitatea cea mai proprie; 4. În această putință de a fi existențielă, *Dasein*-ul își determină integralitatea (*Ganzheit*) sa proprie; 5. Astfel, *Sein zum Tode* este putința *Dasein*-ului de a fi întreg: *Ganzseinkönnen*; 6. Prin urmare, un *autentic* a fi întru moarte (determinat ca *Vorlaufen*) deschide posibilitatea unei autentice putințe de a fi întreg (*eigentliche Ganzseinkönnen*); 7. Însă putința autentică de a fi întreg trebuie determinată pornind de la putința autentică de a fi ca atare (*eigentliche Seinkönnen*); 8. Această putință autentică de a fi este atestată în conștiință ca stare de hotărâre a *Dasein*-ului; 9) Posibilitatea autentică și cea mai proprie a stării de hotărâre este starea de hotărâre anticipatoare.

[13] *SuZ*, p. 302 [s. n.].

posibilităților existențiale prefigurate în cuprinsul lor [*in ihnen vorgezeichneten existenziellen Möglichkeiten zu entwerfen*]"[14]. Așadar, în fiecare dintre aceste fenomene existențiale sunt prefigurate o serie de posibilități existențiele. Nu este aici locul să lămurim ce înseamnă în acest context „prefigurat" (*vorgezeichnet*) și care e sensul tehnic al conceptului de prefigurare sau de schiță (*Vorzeichnung*) în proiectul ontologic heideggerian. Să remarcăm doar că el are o indiscutabilă importanță metodologică și că apare chiar în titlul paragrafelor 12, 50, 61 și 67. În cazul joncțiunii dintre cele două fenomene la care ne referim, prefigurarea înseamnă că o anumită posibilitate existențielă din cadrul stării de hotărâre va fi aceea a auto-proiectării stării de hotărâre asupra posibilității ultime a morții, prin această proiectare obținându-se „starea de hotărâre anticipatoare". Nu e vorba, afirmă Heidegger, de a propune o legare exterioară (*ein äußerliches Zusammenbinden*) a celor două fenomene, legătură care ar rămâne pur speculativă și nefondată la nivel fenomenal. Dacă fenomenul morții ne-a trimis la autenticitatea sa posibilă, care trebuie înțeleasă pe fundalul deplinei autenticități a *Dasein*-ului ce a fost, în cele din urmă, determinată ca stare de hotărâre, legătura dintre cele două fenomene se poate face doar pornind de la fenomenul stării de hotărâre (*der Entschlossenheit auszugehen*) și cercetând dacă posibilitatea sa cea mai proprie și autentică nu ar consta tocmai într-o stare de hotărâre pre-mergătoare sau anticipativă. Întrebarea heideggeriană (care e de fapt o prefigurare a cursului investigației) este următoarea:

> *trimite oare starea de hotărâre* [die Entschlossenheit], *prin tendința existențielă cea mai proprie a ființei sale* [in ihrer eigensten existenziellen Seinstendenz], *către starea de hotărâre anticipatoare* [auf die vorlaufende Entschlossenheit], *ca posibilitate a sa cea mai proprie* [als ihre eigenste eigentliche Möglichkeit]?[15]

---

[14] *SuZ*, p. 302-303: „Das bedeutet für die Frage nach dem möglichen Zusammenhang zwischen Vorlaufen und Entschlossenheit nichts weniger als die Forderung, diese existenzialen Phänomene auf die in ihnen vorgezeichneten existenziellen Möglichkeiten zu entwerfen und diese existenzial «zu Ende zu denken»."

[15] *SuZ*, p. 302.

Așadar, starea de hotărâre anticipatoare este întâi de toate *o posibilitate* a stării de hotărâre. Însă nu o posibilitate oarecare, ci posibilitatea *cea mai proprie* și totodată *autentică* a stării de hotărâre. Cu alte cuvinte, starea de hotărâre n-ar fi nici autentică și nici complet apropriată sieși dacă nu ar intra în conjuncție cu fenomenul pre-mergerii întru moarte. Heidegger spune explicit că „starea de hotărâre ajunge să fie autentică abia atunci când [...] se [...] proiectează [...] în direcția posibilității extreme [...]"[16]. Ipoteza heideggeriană este așadar aceea că starea de hotărâre, care este (să nu uităm) autenticitatea însăși a *Dasein*-ului, este de fapt sau devine „în mod deplin autentică" și „apropriată sieși" doar atunci când se modalizează în direcția pre-mergerii, doar atunci când hotărârea *Dasein*-ului îl pune pe acesta în orizontul propriei finitudini. Însă această argumentație nu ne-ar conduce oare la ideea că există unele autenticități (stări de hotărâre) mai autentice decât altele (unele proiectate în direcția morții, altele nu)? Putem oare concepe distincția dintre o autenticitate (o stare de hotărâre a *Dasein*-ului) autentică (proiectată asupra posibilității morții) și o autenticitate (o stare de hotărâre a *Dasein*-ului) mai puțin autentică (atunci când ea se proiectează asupra unor posibilități factice oarecare)? Întrebarea trebuie să rămână, și de această dată, deschisă.

Oricât de distincte ar fi cele două fenomene investigate – moartea și conștiința, sau pre-mergerea și starea de hotărâre – ele trebuie să aibă și o altă legătură subiacentă, în lipsa căreia cuplarea dintre ele ar fi greu de conceput. Cele două fenomene trebuie să fie întrucâtva înrudite, compatibile măcar, pentru a putea fuziona într-un unic fenomen fundamental, acela de stare de hotărâre anticipatoare. Or, putem surprinde, la o analiză atentă, mai multe fire care, țesute fin în textura textului, creează în mod abil această compatibilitate între cele două fenomene, fapt care va permite apoi „sudura" lor într-un unic fenomen. Astfel, analiza conștiinței va pune în joc

[16] *Ibidem.*

pas cu pas o serie de structuri conceptuale și de aspecte fenomenale care interveniseră deja pe parcursul analizei fenomenului morții. Stranietatea, indeterminarea, fuga, nimicul, angoasa, individualizarea, faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu, non-relaționalitatea, libertatea sau deschiderea către viitor sunt tot atâtea aspecte fenomenale care, intervenind în analiza morții, vor fi reîntâlnite și în investigația fenomenologică asupra conștiinței.

Prezența acestor structuri conceptuale comune va crea așadar o conexiune subterană între cele două fenomene, permițând astfel ulterior o legătură explicită între ele. Nu e cazul să analizăm fiecare structură în parte, pentru a vedea cum funcționează ele în contextul celor două fenomene. Ne mulțumim doar să indicăm succint utilizarea comună a acestor concepte în analiza ambelor fenomene, o utilizare care creează o legătură implicită între ele, fapt care va sprijini la rândul său legătura explicită care se produce în fenomenul determinat ca *vorlaufende Entschlossenheit*. De exemplu, fuga din fața stranietății (*Unheimlichkeit*) este fuga din fața faptului de a fi întru moarte[17], însă totodată chemarea conștiinței cheamă din străfundul stranietății[18]. Sau, angoasa pune *Dasein*-ul în fața nimicului (*Nichts*) posibilei imposibilități a existenței sale[19], însă totodată vocea conștiinței îl pune pe *Dasein* în fața nimicnicității (*Nichtigkeit*) existenței proprii[20]. Indeterminării (*Unbestimmtheit*) când-ului morții[21] îi corespunde in-

[17] *SuZ*, p. 252.
[18] *SuZ*, p. 276.
[19] *SuZ*, p. 266.
[20] *SuZ*, p. 283. Unificarea acestor linii ale nimicnicității se va produce explicit la p. 306: „Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, daß es der nichtige Grund seiner Nichtigkeit *ist*. Den Tod begriffen wir existenzial als die charakterisierte Möglichkeit der *Un*-möglichkeit der Existenz, das heißt als schlechthinnige Nichtigkeit des Daseins." Sau la p. 308: „Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem *Grunde* bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod."
[21] *SuZ*, p. 258.

determinarea celui ce cheamă în vocea conștiinței[22]. Libertatea (*Freiheit*) este atât libertate întru moarte[23], însă de asemenea libertate în alegerea sinelui prin conștiință[24]. Individualizarea (*Vereinzelung*) se realizează atât în raport cu faptul de a fi întru moarte[25], cât și în chemarea conștiinței[26]. Așa cum moartea este pentru *Dasein* o posibilitate desprinsă de orice relație (*unbezügliche*)[27], tot așa *Dasein*-ul este desprins de orice relație când ascultă chemarea conștiinței[28]. Exemplele pot continua și pot trasa o hartă a corespondențelor implicite dintre fenomenul morții și fenomenul conștiinței, corespondențe care, apoi, se vor închega în mod „natural" în fenomenul unitar de „stare de hotărâre anticipativă".

***Starea de hotărâre anticipativă ca fenomen ultim al* Dasein*-ului*.** În ce constă așadar acest fenomen fundamental al *Dasein*-ului pe care Heidegger îl denumește *vorlaufende Entschlossenheit*? Putem întâlni mai multe definiri ale „stării de hotărâre anticipatoare". Bunăoară, ea este determinată ca „autentica putință existențielă de a fi întreg a *Dasein*-ului"[29]; ea este „posibilitatea autentică și cea mai proprie a stării de hotărâre"[30]; ea este acel mod de a fi al *Dasein*-ului în care acesta își înțelege putința sa de a fi vinovat (*Schuldigseinkönnen*) în mod „*autentic* și *deplin*, adică *originar*"[31]. Vedem deci că acest fenomen este obținut printr-o *modalizare* a stării de hotărâre: starea de hotărâre este proiectată existențiel în direcția posibilității celei mai proprii, obținându-se astfel o modalitate cu

---

[22] *SuZ*, pp. 274, 298.
[23] *SuZ*, p. 266.
[24] *SuZ*, p. 285.
[25] *SuZ*, pp. 263, 266.
[26] *SuZ*, p. 280.
[27] *SuZ*, p. 263.
[28] *SuZ*, p. 280.
[29] *SuZ*, p. 305: „das existenziell eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins".
[30] *SuZ*, p. 302.
[31] *SuZ*, p. 306: „*eigentlich* und *ganz*, das heißt *ursprünglich*".

totul determinată a ei. De altfel, Heidegger numește în mod explicit starea de hotărâre anticipatoare o „modalizare existențielă" sau o „modalitate existențială"[32] a stării de hotărâre. Starea de hotărâre își obține deplina sa autenticitate, transparență și originaritate când se proiectează asupra faptului de a fi întru moarte; totodată pre-mergerea întru moarte, construită la nivel ontologic, este legitimată ontic prin recurs la starea de hotărâre. Această *vorlaufende Entschlossenheit* este așadar adeverirea fenomenală atât a pre-mergerii cât și a stării de hotărâre. Nu doar că starea de hotărâre devine autentică prin modalizarea sa anticipativ-pre-mergătoare, ci însăși pre-mergerea întru moarte își descoperă adevărata deschidere ontic-ontologică atunci când este preluată în starea de hotărâre.

> Starea de hotărâre anticipatoare nu este o cale de scăpare inventată pentru a „depăși" moartea, ci este acea înțelegere care urmează chemării conștiinței și care îi oferă morții posibilitatea să se *înstăpânească* asupra *existenței* și să suprime tot ceea ce e acoperire superficială de sine. Voința-de-a-avea-conștiință, determinată ca ființă întru moarte, nu înseamnă nici ea recluziune și fugă de lume, ci ea ne aduce, dezbărați de orice iluzie, în starea de hotărâre a acțiunii.[33]

Starea de hotărâre anticipativă este deci fenomenul ultim al *Dasein*-ului. Prin atingerea și descifrarea ontologică a acestui fenomen în care *Dasein*-ul intră în mod existențiel în deplina proprietate de sine însuși, analitica existențială ajunge la un liman esențial al ei.

Pe tot parcursul analizei *Dasein*-ului au apărut o serie de momente structurale ale ființei acestei ființări și de fiecare dată analiza era ghidată de exigența unei gândiri „până la capăt" a acestei ființări, în integralitatea sa esențială. Mai multe obstacole metodologice au trebuit depășite pentru obținerea acestei integralități ultime, care trebuia atestată feno-

---

[32] Ambele formule, *existenzielle Modalität* și *existenzielle Modalisierung* în *SuZ*, p. 305.

[33] *SuZ*, p. 310.

menologic printr-o putință existențielă de a fi. *Dasein*-ul trebuia deci să fie gândit atât în orizontul propriei morți (ca pre-mergere întru această posibilitate) cât și în autenticitatea sa (ca stare de hotărâre). După traversarea acestor trepte metodologic-conceptuale, ultimul obstacol care rămăsese in calea unei *determinări ultime* a *Dasein*-ului era această scindare între pre-mergere și starea de hotărâre. Starea de hotărâre anticipativă vine deci să constituie acest moment de culme a analiticii *Dasein*-ului. În acest fenomen existențial atestat la nivel existențiel, *Dasein*-ul *este* în mod absolut, el își atinge aici deplinătatea absolută a ființei sale, ca autenticitate integrală și ca integralitate autentică: „*Dasein*-ul își atinge «esența» [*wird «wesentlich»*] în existența autentică, cea care se constituie ca stare de hotărâre anticipatoare"[34]. Aici este satisfăcută exigența primordială a analiticii ontologice, care pretindea ca această ființare să fie *dată* ontologului – în avere-a-prealabilă pornind de la care acesta operează interpretarea sa ontologică – în mod deplin. Astfel, se ajunge la „surprinderea fenomenală [*phänomenale Erfassung*] a integralității întregului structural al *Dasein*-ului"[35]. Ajuns aici, ontologul (Heidegger în speță) poate să facă ultimul pas în analitica sa. Abia acum, când avem dată în mod deplin și totodată unitar ființa *Dasein*-ului, ne putem întreba în mod legitim care este sensul acestei ființe. Răspunsul, după cum știm, e acesta: sensul ființei acestei ființări este temporalitatea. Trecem astfel la următorul capitol al analizei noastre.

---

[34] *SuZ*, p. 323.
[35] *SuZ*, p. 323: „Ganzheit des Strukturganzen des Daseins".

CAPITOLUL 9

MOARTE, TEMPORALITATE ȘI ISTORICITATE

Investigația noastră a traversat până acum pas cu pas principalele paliere conceptuale implicate în fenomenologia heideggeriană a morții. Am văzut întâi de toate care sunt exigențele pe care ideea totalității le impune în privința fenomenului morții. Am surprins apoi, referindu-ne la moartea celuilalt, care este raportul dintre moarte și alteritate. În continuare, am analizat constituția lăuntrică a fenomenului morții, radiografiindu-l în secțiuni transversale din perspectiva mai multor dimensiuni existențiale: din perspectiva înțelegerii, a situării afective, a discursului și a adevărului. În cele din urmă, am cercetat relația dintre fenomenul morții și fenomenul conștiinței, care a pus în lumină starea de hotărâre anticipativă, ca ipostază absolut determinată a *Dasein*-ului în raport cu el însuși, așadar ca deplină autenticitate. Următoarea etapă a demersului nostru va aduce în discuție fenomenul temporalității și, înrudit cu acesta, fenomenul istoricității.

Temporalitatea faptului de a fi întru moarte. Cât de decisivă este tema temporalității în construcția fenomenologică heideggeriană nu este sarcina acestei lucrări să o precizeze, mai ales că nu sunt puține acele volume care au asumat din plin această provocare[1]. Putem totuși spune că acest fenomen primește în *Ființă și timp* mai multe determinări, nu întotdeauna complet omogene. De exemplu, temporalitatea este

---

[1] Cf. William BLATTNER, *Heidegger's temporal idealism*, Cambridge University Press, 1999; Cătălin Cioabă, *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger*, Humanitas, 2005.

determinată ca „sens al ființei *Dasein*-ului"[2], însă totodată ea este caracterizată ca „ființă a *Dasein*-ului"[3]. *Dasein*-ul „este temporalitate"[4] și totodată „ființa *Dasein*-ului își găsește sensul în temporalitate"[5]. Temporalitatea este „temeiul ontologic originar al existențialității *Dasein*-ului"[6], și totodată ea constituie „sensul originar al ființei *Dasein*-ului"[7]. Ea este „sensul grijii"[8], „sensul ontologic al grijii"[9], „sensul grijii autentice"[10], ea constituie „unitatea originară a structurii grijii"[11] și deopotrivă „totalitatea structurii grijii"[12]. Iată deci multiple determinări care sunt departe de a forma o imagine omogenă cu privire la rolul pe care îl capătă temporalitatea în analitica *Dasein*-ului.

Oricum, ceea ce pe noi ne interesează este să punem în lumină raportul dintre moarte și temporalitate. Or, după cum spune însuși Heidegger, „temporalitatea este experimentată originar ca fenomen în autenticul fapt de a fi întreg al

---

[2] *SuZ*, p. 17: „Als der Sinn des Seins des Seienden, das wir Dasein nennen, wird die *Zeitlichkeit* aufgewiesen". *SuZ*, p. 19: „Dessen Sein findet seinen Sinn in der Zeitlichkeit."

[3] *SuZ*, p. 17: „Aber mit dieser Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit ist nicht auch schon die Antwort auf die leitende Frage gegeben, die nach dem Sinn von Sein überhaupt steht." Tot aici: „*Zeitlichkeit als Sein des seinverstehenden Daseins*"

[4] *SuZ*, p. 17.

[5] *SuZ*, p. 19.

[6] *SuZ*, p. 234: „Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*."

[7] *SuZ*, p. 235: „Wenn die Zeitlichkeit den ursprünglichen Seinssinn des Daseins ausmacht [...]"

[8] *SuZ*, p. 328: „»Zeitlichkeit 'ist' – der Sinn der Sorge« [...]"

[9] *SuZ*, pp. 235, 301, 323: „ [...] die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge".

[10] *SuZ*, p. 326: „*Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge*".

[11] *SuZ*, p. 327: „*Die ursprüngliche Einheit der Sorgestruktur liegt in der Zeitlichkeit.*"

[12] *SuZ*, p. 329: „Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur."

Dasein-ului, adică în starea de hotărâre anticipatoare"[13]. Este vorba de exact acel fenomen asupra căruia analiza noastră s-a oprit în ultima sa etapă. Așadar, raportul dintre moarte și temporalitate trebuie să fie unul privilegiat, dacă moartea este cea care constituie în mod esențial, prin pre-mergere, acest fenomen ultim al *Dasein*-ului determinat ca *vorlaufende Entschlossenheit*. Într-adevăr, până și înțelegerea comună privitoare la moarte pune în lumină ceva de ordinul timpului. Moartea este ceva așteptat într-un viitor înțeles ca „încă nu prezent", într-un „când" ce ne este complet necunoscut. Cu atât mai mult se va pune problema când în joc va fi o înțelegere ontologică autentică atât a morții cât și a temporalității. Într-o astfel de înțelegere, moartea, care nu e nimic altceva decât pre-mergere întru posibilitatea cea mai proprie, este acel fenomen care deschide întâia oară în mod originar viitorul. Totodată, viitorul astfel deschis se va vădi ca fenomenul primordial al temporalității originare a *Dasein*-ului. Astfel, moartea are un rol de prim rang în constituirea temporalității. Să urmărim așadar această conexiune problematică.

Primul aspect temporal care trebuie avut în vedere în privința morții este dat de modificarea perspectivei de la o interpretare specifică simțului comun – pentru care moartea este un „eveniment" situat „undeva" în „viitor" într-un „când" neștiut, viitorul fiind înțeles ca un „acum" care încă nu a devenit „real" – la o interpretare ontologică în cadrul căreia moartea este determinată drept o posibilitate, iar raportul cu moartea drept o pre-mergere întru această posibilitate. Această pre-mergere (*Vorlaufen*) este în mod esențial o mergere (*laufen*) înainte (*vor*), este o ieșire în întâmpinare, o deschidere către „ce va să vină", o anti-cipare a sfârșitului, o avansare comprehensivă în direcția posibilității celei mai proprii. Pre-mergând întru această posibilitate, *Dasein*-ul își deschide lui însuși, în această mergere-înainte, sinele său cel mai pro-

---

[13] *SuZ*, p. 304: „Phänomenal ursprünglich wird die Zeitlichkeit erfahren am eigentlichen Ganzsein des Daseins, am Phänomen der vorlaufenden Entschlossenheit."

priu, reîntorcându-se către sine, revenind la sine, descoperindu-se astfel pe sine. Avansarea în direcția posibilității (pasul înainte, *vor*), este dublat de o revenire la sine, de o întoarcere la sine, care nu e un recul, ci o recăpătare a sinelui. Și doar mergând înainte ca *Vorlaufen*, poate *Dasein*-ul reveni la sine și se poate regăsi pe sine. În joc este așadar o venire-către-sine pornind de la o mergere-înainte, un *auf-sich-kommen* pornind de la un *vorlaufen*:

> [...] starea de hotărâre anticipatoare este *ființa întru* putința-de-a-fi cea mai proprie, ca putință-de-a-fi privilegiată. Or, o asemenea înțelegere formal-exisențială nu este posibilă decât în măsura în care *Dasein*-ul *în genere*, în posibilitatea sa cea mai proprie, poate veni către sine și, în acest fapt-de-a-se-lăsa-pe-sine-să-vină-către-sine [*Sich-auf-sich-zukommenlassen*], poate suporta această posibilitate ca posibilitate, ceea ce înseamnă să existe[14].

Așadar, doar în măsura în care o venire-către-sine este posibilă, doar astfel posibilitatea morții poate fi la rândul ei sesizată și păstrată ca posibilitate. Or, în această „venire-către-sine" se vădește întâia oară viitorul originar: „faptul-de-a-se-lăsa-pe-sine-să-vină-către-sine, în această posibilitate privilegiată ce este suportată [*die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende*], este fenomenul originar al viitorului"[15].

Heidegger exploatează în acest context legătura etimologică dintre *Zukommen* și *Zukunft*, înțelegând viitorul în sens verbal, ca ceea ce „vine" și care, venind, e viitor (așa cum trecutul, fiind ceea ce trece, e trecător). Faptul de a fi întru moarte este „viitorial" (*zukünftig*) tocmai în sensul că pre-mergerea se constituie pornind de la acest fapt-de-a-lăsa-să-vină-către (*Zukommen-lassen*), anume „pe sine către sine" (*sich auf sich*). Auto-constituirea sinelui, venirea-sinelui-la-sine, această „buclare" a parcursului existențial al *Dasein*-ului, își află aici, în dimensiunea temporalității originar viitoriale, împlinirea. Iar faptul de a fi întru moarte atestă într-un mod explicit că fenomenul fundamental al temporalității este viitorul.

---

[14] *SuZ*, p. 325, traducere parțial modificată.

[15] *Ibidem*, traducere parțial modificată.

Dacă orice structură a ființei *Dasein*-ului are un temei temporal și dacă orice fenomen al *Dasein*-ului se constituie pornind de la modalități determinate de temporalizare a temporalității, atunci cu atât mai mult starea de hotărâre anticipativă, această *vorlaufende Entschlossenheit* la care a ajuns analitica existențială, va constitui un mod privilegiat al temporalizării. Faptul de a fi întru moarte, așadar, nu va fi ceea ce el este, în fundamentul său ultim, decât ca o modalitate privilegiată de temporalizare a temporalității. Or, aici, Heidegger va opera o primă distincție între temporalitatea originară și temporalitatea neoriginară.

Temporalitatea originară este o articulare triplu-ecstatică, ea este o unitate a celor trei ecstaze ale viitorului, trecutului și prezentului. Heidegger ne previne dintru început: „cel dintâi lucru pe care trebuie să îl facem este să lăsăm deoparte toate semnificațiile de «viitor», «trecut» și «prezent» care ne asaltează venind dinspre conceptul obișnuit de timp."[16] Am văzut că viitorul originar se constituie în acel a-se-lăsa-pe-sine-să-vină-către-sine. Din punct de vedere existențial-ontologic, viitorul nu este ceea ce nu e încă prezent, dar care „va fi" „cândva" „real", ci această venire-către-sine a *Dasein*-ului (o *venire* de ordinul *înțelegerii*) pornind de la pre-mergerea întru posibilitatea extremă. În constituția grijii, viitorului îi corespunde acel *Sich-vorweg*, acel fapt-de-a-fi-înaintea-lui-însuși. Mai precis spus: „Faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși se întemeiază în viitor."[17] Vedem astfel că particula *vor-* este definitorie în contextul determinării conceptuale a viitorului originar. Ea face parte atât din conceptul de *Vorlaufen* cât și din acela de *Sich-vorweg*. De fapt, strategia lui Heidegger este aceea de a construi structuri temporale pornind de la astfel de particule gramaticale: „Înaintea și «înaintea-lui-însuși» indică viitorul"[18]. Tot așa, trecutul nu înseamnă ceva care a fost cândva „real" dar care „acum" nu mai este, ci, pornind de

---

[16] *SuZ*, p. 326.

[17] *SuZ*, p. 327: „Das Sich-vorweg gründet in der Zukunft".

[18] *Ibidem*: „Das »vor« und »vorweg« zeigt die Zukunft an".

la acea venire-către-sine a viitorului și revenind la sine, *Dasein*-ul se descoperă (întâi de toate prin situarea afectivă) în starea sa de aruncare, adică în ceea ce el este dintotdeauna *deja*. Acest „deja" (*schon*) al stării de aruncare este trecutul esențial (*Gewesenheit*) al *Dasein*-ului, care trebuie distins de sensul de „trecut" (*Vergangenheit*) ce ține de conceptul obișnuit de timp. Trecutul esențial sau faptul-de-a-fi-fost (*Gewesenheit*) al *Dasein*-ului întemeiază acel *Schon-sein-in* prezent ca moment constitutiv în structura grijii. Viitorul își păstrează aici preeminența sa: în speță, doar pornind de la viitorul originar se constituie trecutul originar și tocmai în această constituire se naște prezentul:

> Orientată către viitor și revenind totodată în urma sa [*Zukünftig auf sich zurückkommend*], starea de hotărâre se aduce pe sine, prezentizând [*gegenwärtigend*], în situație. Trecutul esențial ia naștere din viitor [*Gewesenheit entspringt der Zukunft*], în așa fel încât viitorul care a fost în chip esențial (sau, mai bine zis, care face ca ceva să fi fost în chip esențial) eliberează din sine prezentul [*die gewesene (besser gewesende) Zukunft die Gegenwart aus sich entläßt*]. Acest fenomen unitar – viitorul care face să fi fost în chip esențial și care prezentizează [*gewesend-gegenwärtigende Zukunft*] – îl numim *temporalitate*.[19]

Aceasta este schema conceptuală a temporalității originare: *die gewesend-gegenwärtigende Zukunft*. Însă temporalitatea originară este la rândul ei autentică și neautentică, în funcție de modul în care *Dasein*-ul se apropriază (sau nu) pe sine. Astfel, dacă moartea este înțeleasă în mod neautentic ca un „eveniment" situat „în viitor", iar „viitorul" este „ceea ce nu e încă prezent", raportarea la moarte este una neautentică: este o „expectativă". Expectativa (*Gewärtigen*), care face cu putință orice așteptare concretă, este ecstaza neautentică a viitorului ce ține de temporalitatea originară. Însă dacă moartea este în mod autentic înțeleasă ca posibilitate, atunci în cazul ei nu mai e nimic de „așteptat", iar raportarea autentică la moarte ia chipul autentic al pre-mergerii. Cele două

---

[19] *SuZ*, p. 326.

ecstaze ale viitorului originar sunt așadar „expectativa" (*Gewärtigen;* ecstaza neautentică) și „pre-mergerea" (*Vorlaufen;* ecstaza autentică).

Însă faptul de a fi întru moarte nu ține exclusiv de viitor, căci „din clipa în care se naște, omul este destul de bătrân ca să moară", după cum spune plugarul din Boemia[20]. *Dasein*-ul este aruncat în moarte, iar această aruncare ține de trecutul esențial al acestei ființări. E vorba de faptul că moartea constituie dintru început starea de aruncare a *Dasein*-ului și, ca atare, ea este un „dintotdeauna *deja*". Or, dacă această stare de aruncare este revelată doar de situarea afectivă, tot un afect va fi cel care va revela aruncarea întru moarte (*Geworfenheit in den Tod*). După cum am văzut deja, angoasa este situarea afectivă privilegiată care are această putere revelatoare. Temporalizarea autentică a faptului de a fi întru moarte este așadar o articulare ce pornește de la viitorul autentic al pre-mergerii și integrează trecutul esențial al stării de aruncare. Această integrare este numită de Heidegger „reiterare [*Wiederholung*]", și în însăși această reiterare *Dasein*-ul își deschide lui însuși, prin angoasă, propria stare de aruncare în moarte. Dacă această *Geworfenheit in den Tod* nu este deschisă, ci dimpotrivă închisă, nu avem de-a face cu o reiterare, ci cu o uitare (*Vergessenheit*). *Dasein*-ul „uită" că este aruncat în moarte, „uită" că este finit, „uită" de sine însuși și de faptul că „are-de-a-fi", pierzându-se în spațiul impersonalului „se". Această uitare este ecstaza neautentică a timpului originar[21].

Prezentul faptului de a fi întru moarte depinde la rândul lui de modul în care ecstazele viitorului și trecutului s-au temporalizat. Dacă moartea a fost înțeleasă ca eveniment care încă nu e prezent, așadar într-o expectativă, fiind deopotrivă „ui-

---

[20] Citată de Heidegger, *SuZ*, p. 245.

[21] Aceste ecstaze ale trecutului apar încă din prima pagină a lui *Sein und Zeit*, fiind aplicate chiar în ceea ce privește natura și scopul investigației ontologice: se spune că întrebarea privitoare la ființă a căzut în „uitare" (*Vergessenheit*) și că este necesară o reluare a ei (*Wiederholung*).

tată" starea de aruncare întru moarte, prezentul faptului de a fi întru moarte va fi o simplă prezentizare (*Gegenwärtigen*), o raportare a ceea ce nu e încă prezent la acest prezent. Ecstazei neautentice a prezentului originar, anume prezentizării, i se va opune ecstaza autentică a clipei (*Augenblick*), clipă a stării de hotărâre și a situației în care *Dasein*-ul devine el însuși, vine la el însuși, se obține pe el însuși și, abia astfel, *există* în sensul ultim al acestui termen. Temporalitatea originară autentică este așadar o articulare triplu ecstatică a premergerii (întru posibilitatea cea mai proprie), a reluării (stării de aruncare în faptul de a fi întru moarte) și clipei (în care *Dasein*-ul se decide să asume finitudinea sa proprie). *Vorlaufen – Wiederholung – Augenblick*, aceasta este structura temporală a faptului de a fi întru moarte autentic. În schimb, faptul de a fi întru moarte neautentic se întemeiază în mod ultim în temporalitatea originară neautentică, care este articularea triplu ecstatică a expectativei (unui „când" obiectualizat în viitor), a uitării (deja-ului esențial al finitudinii) și al prezentizării (ca nivelare a posibilului în funcție de real): *Gewärtigen – Vergessenheit – Gegenwärtigen*.

Așadar, temporalitatea originară poate fi sau autentică (fiind articularea cooriginară a ecstazelor autentice: premergere, reluare, clipă), sau neautentică (fiind articularea cooriginară a ecstazelor neautentice: expectativă, uitare, prezentizare). Ceea ce cunoaștem noi, în viața cotidiană, drept timp, timpul măsurat al ceasului este separat printr-un abis de temporalitatea originară. Însă temporalitatea neoriginară este derivată din cea originară, mai precis din articularea ecstazelor neautentice. Prin aceasta se va ajunge la omogenizarea temporalității ecstatice ca timp omogen, ca succesiune aritmetică a clipelor, ca ordine intramundană a ceasului. În raport cu acest regim al timpului, esența ființei întru moarte este complet falsificată. Și cu toate acestea, când se referă la cineva „din trecut" posteritatea nu se interesează întâi de toate de *data* morții sale? Nu „se intră" în istorie prin niște *date*, ca niște *date*? Dar despre ce „istorie" poate fi vorba?

Moarte și istoricitate. Într-adevăr, problema morții va intersecta, în ultimă instanță, și problema istoricității[22]. După cum știm, istoricitatea (*Geschichtlichkeit*) este fundată în temporalitate, fiind un moment derivat al acesteia. Ne putem întreba de ce anume are nevoie Heidegger să elaboreze tema istoricității, după ce a pus în lumină faptul că temeiul originar al structurii grijii este temporalitatea. Nu putea oare analiza să se oprească la acest punct originar, ca la un capăt al ei, fără a mai avansa în direcția unui moment derivat precum istoricitatea? Importanța acestei teme nu poate fi, desigur, contestată. În biografia intelectuală a lui Heidegger, ea poartă pecetea influenței definitorii a lui Wilhelm Dilthey, fapt atestat și de aducerea în discuție, de-a lungul întregului paragraf 77, a corespondenței purtate de Dilthey cu contele Paul York von Wartenberg. Putem de asemenea întrevedea necesitatea elaborării fenomenului istoricității pentru a susține proiectul destrucției istoriei ontologiei, deoarece istoria (*Geschichte*) este o tradiție, iar tradiția este un fenomen care nu poate fi înțeles decât pe temeiul istoricității[23], istoricitate care nu poate fi explicată decât pornind de la temporalitate[24]. *Dasein*-ul se va dovedi o ființă istorică în esența sa, iar această esență ontologică va permite ca el să se poată dedica studiului tematic al istoriei (*Historie*).

Intervenția problemei morții în cadrul temei istoricității pornește însă de la aceeași exigență a surprinderii unui întreg originar al *Dasein*-ului. Am putea spune că este cel puțin surprinzătoare tenacitatea cu care revine această exigență, care „hărțuiește" la fiecare pas discursul ontologic, obligându-l constant să își redefinească și să își reaproprieze o totalitate originară a *Dasein*-ului. Căci fiecare pas al analiticii *Dasein*-ului pornește de la necesitatea obținerii unei astfel de integralități, și în același timp trecerea la următorul pas (sau

---

[22] *SuZ*, §§ 72-77.

[23] *SuZ*, p. 21.

[24] *SuZ*, p. 375: înrădăcinarea (*Verwurzelung*) istoricității în temporalitate.

la următorul nivel conceptual) provine din insuficienta determinare a acestei totalități originare și din necesitatea unei noi aprofundări a integralității căutate.

Astfel, prima totalitate – punctul de plecare – era aceea a faptului-de-a-fi-în-lume (§ 12). Această integralitate este însă insuficient determinată, ea este un întreg implicit care trebuie adus la explicitare analitică. Determinată de-a lungul structurilor existențiale întâlnite în cadrul acestei constituții fundamentale (§§ 14-38), totalitatea la care se ajunge, într-un al doilea pas, este integralitatea grijii (§ 41). Însă nici această integralitate nu va fi suficientă, deoarece – ne reamintim – *Dasein*-ul a fost gândit, pe de o parte, doar în neautenticitatea sa, iar pe de altă parte, el trebuia gândit în raport cu propriul sfârșit. Elaborarea faptului de a fi întru moarte (§§ 46-53) va constitui următoarea tentativă (a treia) de elaborare a integralității *Dasein*-ului, iar elaborarea unei putințe autentice de a fi (§§ 54-60) reprezintă încercarea de a integraliza (într-un al patrulea pas), alături de versantul neautentic al *Dasein*-ului, și versantul autenticității sale. În sfârșit, nici aceste reelaborări integralizatoare nu par suficiente, căci se impune unificarea lor, construirea unui fenomen al integralității autentice a *Dasein*-ului, care va căpăta numele de „stare de hotărâre anticipatoare" (al cincilea pas), cu care se pare că analitica ajunge la un liman. După cum am văzut, structura ultimă a acestei *vorlaufende Entschlossenheit* se arată a fi temporalitatea. Iar dacă în starea de hotărâre anticipativă este descrisă ca fenomen ultim al *Dasein*-ului, ne putem aștepta ca această neobosită, labirintică și etajată căutare a integralității să își fi găsit aici, în sfârșit, răspunsul adecvat. Această așteptare este însă, din nou, zădărnicită. Nici după atingerea fenomenului maxim de stare de hotărâre anticipatoare, evidențiat în structura sa temporală, Heidegger nu pare mulțumit. Exigența integralității ne bântuie din nou, ca o fantomă neodihnită, chiar la începutul capitolului dedicat istoricității:

> Chiar dacă până acum n-am văzut posibilitatea vreunui punct de plecare mai radical pentru analitica existențială, totuși, dacă ne gândim la cele discutate mai sus cu privire la sensul

ontologic al cotidianității, ne încearcă o grea îndoială [*ein schweres Bedenken*]: a fost într-adevăr adus întregul *Dasein*-ului [*das Ganze des Daseins*] – în ceea ce privește autenticul său *fapt-de-a-fi-întreg* [*eigentliches Ganzseins*] – în deținerea prealabilă cu care operează analiza existențială?[25]

Întrebarea este, desigur, retorică, ea conținând deja răspunsul, pe care l-am mai auzit deja de câteva ori: nu, întregul *Dasein*-ului nu a fost adus în deținerea prealabilă a analiticii, nu am reușit încă să facem în mod deplin transparentă această ființare de care ne ocupăm, suntem încă pe drum, iar capătul acestuia nu doar că nu este sigur, însă nici nu este încă vizibil.

Dacă ajunși în acest punct (după elaborarea grijii, a ființei întru sfârșit, a fenomenului de stare de hotărâre anticipativă) mai există încă îndoieli, și încă grave, cu privire la această integralitate care pare că se îndepărtează cu fiecare pas pe care îl facem către ea, perplexitatea ne invadează din nou și ne putem întreba: oare poate fi această integralitate în genere găsită? Este oare legitim să o căutăm încă? Poate fi ea în genere dată? Nu căutăm de fapt o himeră? În fața acestor dubii și ezitări, poziția heideggeriană este fermă: de obținerea acestei integralități originare și autentice *depinde* validitatea oricărei întreprinderi ontologice referitoare la ființa *Dasein*-ului. Doar obținând o atare integralitate și doar elaborând-o conceptual în mod adecvat, analitica existențială a *Dasein*-ului își asigură un temei ferm și un punct de plecare legitim. În lipsa unui atare temei și punct de plecare, orice ontologie a *Dasein*-ului este zadarnică și orice căutare a sensului ființei este privată de fundament. Așadar, trebuie cercetat în continuare.

Heidegger spune că e posibil ca această întrebare „să își fi aflat răspunsul prin referire la *ființa întru sfârșit*"[26]. Atunci, ne putem întreba, de ce nu ne oprim aici? De ce continuăm să aducem în mod aproape obsesiv în discuție aceeași idee

---

[25] *SuZ*, p. 372.
[26] *SuZ*, pp. 372-373.

a integralității, mai ales atunci când credeam că tocmai am reușit, în sfârșit, să o rezolvăm? Răspunsul lui Heidegger este total surprinzător: „moartea este doar «sfârșitul» *Dasein*-ului și, înțeleasă formal, ea este doar *unul* dintre sfârșiturile care circumscriu integralitatea *Dasein*-ului. Celălalt «sfârșit» este «începutul», «nașterea»."[27]

Astfel, într-un mod pe deplin uimitor, își face apariția în analitica existențială tema nașterii. Fenomenul morții nu trebuie situat în opoziție doar cu fenomenul vieții, ci el trebuie gândit și într-o altă relație opozitivă, cea față de fenomenul nașterii. De altfel, și în cadrul unei înțelegeri cât se poate de obișnuite, ne referim la viața cuiva marcând întâi de toate parantezele datelor nașterii și morții, și considerăm că existența cuiva începe odată cu faptul insondabil al nașterii sale. Însă Heidegger nu se referă la faptul că fiecare dintre noi, la un „moment dat" se naște. Așa cum, în privința sfârșitului, Heidegger deconstruiește de-la-sine-înțelesul impersonalului „se" – conform căruia fiecare dintre noi, la un moment „dat", va muri, aruncând acest fapt esențial al existenței noastre într-un viitor ne-prezent și judecat după categoriile prezentului – tot așa nici nașterea nu este lăsată la nivelul unui trecut care, fost fiind, este judecat după criteriile aceluiași prezent al disponibilității. Nici moartea și nici nașterea nu sunt, din punct de vedere fenomenologic, evenimente ale *Dasein*-ului care există într-un esențial de-fiecare-dată-al-meu. Ele sunt tendințe existențiale, sunt structuri ale constituției de ființă a *Dasein*-ului, sunt modalități de a fi: *Dasein*-ul este „muribund" în sensul că dintotdeauna el este întru sfârșitul său, ca *Sein zum Ende*. Simetric acestei ființe întru sfârșit, nașterea nu este un „ceva" care „a fost" și „nu mai e", ci *Dasein*-ul există mereu în al său *Sein zum Anfang*, într-un fapt de a fi întru început. Dacă până acum *Dasein*-ul a fost înțeles și interpretat doar pe coordonatele faptului de a fi întru sfârșit, acum, odată cu aducerea în discuție a celuilalt „capăt" al existenței sale, „nașterea", se ridică problema extensiei

[27] *SuZ*, p. 373.

Dasein-ului între naștere și moarte (*die Erstreckung des Daseins zwischen Geburt und Tod*)[28]. Într-o frază splendidă, Heidegger rezumă abordarea problemei nașterii:

> Înțeleasă existențial, nașterea nu este nicicând ceva trecut [*ein Vergangenes*], în sensul în care o ființare-simplu-prezentă nu mai este prezentă [*Nichtmehrvorhandenen*], așa cum nici moartea nu are felul de a fi al unui rest care nu e încă simplu-prezent, dar care, ca simplă-prezență, stă să vină. *Dasein*-ul factic există născându-se [*existiert gebürtig*] mereu și născându-se el deopotrivă moare deja [*gebürtig stirbt es auch schon*], în sensul că ființa sa este ființă întru moarte[29].

Trebuie să recunoaștem că spre deosebire de tema morții, căreia i se acordă o infinit mai mare atenție (și mai multe pagini), tema nașterii este doar schițată în ceea ce privește locul său ontologic. Nu ni se explicitează nici caracteristicile sale esențiale, nici importanța sa ontologică, nici intersecția ei cu alte structuri ale *Dasein*-ului. Rațiunile acestui decalaj sunt multiple și nu este cazul să le aprofundăm aici. De altfel, și în viața sa naturală și cotidiană, *Dasein*-ul acordă o infinit mai mare atenție morții sale decât propriei nașteri. Nașterea proprie nu ne pune niciodată probleme „reale"[30]. La o adică, putem să trăim liniștiți chiar dacă nu știm nici când ne-am născut, nici unde ne-am născut, nici din cine ne-am născut. Astfel, nașterea, de bine, de rău, e un fapt „rezolvat": ea este înapoia noastră, prin ea și datorită ei noi suntem. Însă moartea proprie, iată ceva care ne pune și ne va pune mereu destule probleme. Evident, Heidegger nu urmează un astfel de punct de vedere, specific unei înțelegeri obiectivante, profund non-fenomenologice și lipsite de orice anvergură ontologică. Pentru el, nașterea trebuie să aibă un sens esențial care este grefat în ființa *Dasein*-ului. *Dasein*-ul este ființă întru început, ființă întru naștere. Important în sens ontologic nu este că mă nasc la o anumită dată, într-un anu-

---

28 *Ibidem*.

29 *SuZ*, p. 374.

30 Poate doar cu excepția „inconvenientului de a te fi născut".

mit loc, din anumiți părinți, într-o anumită linie genealogică și generațională, într-un „neam". Important este că eu însumi *mă nasc*, iar aceasta mereu și de fiecare dată[31].

Prin intermediul acestei „extensii" „între" naștere și moarte și prin determinarea *Dasein*-ului ca „între" sau ca „interval" (*das Zwischen*)[32], Heidegger deschide problema istoricității, ca mod specific al survenirii *Dasein*-ului. De-acum înainte, tema nu va mai fi nici unul dintre aceste capete care constituie extensia acestui *Zwischen*, ci însăși această survenire (*Geschehen*) a *Dasein*-ului în care acesta se constituie pe sine ca istorie (*Geschichte*).

---

[31] Un singur filozof a preluat această temă în serios, anume ideea de a gândi în sens ontologic nașterea, ca perpetuă naștere a sinelui. Este vorba de Michel Henry care reia ideea creștină a „nașterii din nou" și o elaborează cu instrumentele fenomenologiei.

[32] *SuZ*, p. 374.

CAPITOLUL 10

FENOMENUL MORȚII ȘI ANTIVITALISMUL HEIDEGGERIAN

Nu putem încheia analiza problemei morții în *Sein und Zeit* fără a aduce în discuție o dimensiune care, chiar dacă nu apare tematic în proiectul analiticii existențiale sub forma unui „existențial", are o importanță distinctă pentru problema noastră. Într-adevăr, o înțelegere articulată a problemei morții nu se poate dispensa de o confruntare cu conceptul prin care moartea este de cele mai multe ori definită și interpretată: ne referim desigur la conceptul de viață. Viața și moartea par a forma o pereche conceptuală indisolubilă, ele constituind cele două fețe – opuse – ale unei aceleiași probleme, două momente esențiale ale unui unic fapt: existența umană concretă, vie și simultan expusă morții. Dintotdeauna, moartea a fost înțeleasă prin intermediul conceptului de viață și, reciproc, ideea de viață a fost sesizată în orizontul finitudinii sale și sub exigența limitei sale, moartea, care, ca o umbră, o pândește mereu. Chiar dacă nu vom putea lămuri aici întreaga pondere și ramificațiile problematicii vieții în filozofia lui Heidegger, rezervând acest lucru pentru o cercetare ulterioară, ne vom opri în cele ce urmează asupra câtorva aspecte definitorii ale raportului dintre viață și moarte, așa cum apare el în *Sein und Zeit*.

Putem porni investigația noastră de la câteva întrebări: Ce rol i se acordă problemei vieții (sau, mai bine zis, fenomenului vieții) în analitica *Dasein*-ului? Este viața o caracteristică a *Dasein*-ului? Este ea oare o determinație esențială a acestuia? Este considerat *Dasein*-ul cu adevărat *viu*? Moartea *Dasein*-ului trebuie înțeleasă în orizontul vieții, ca fenomen al

vieții? Aceste întrebări vor întâmpina un constant refuz sau cel puțin o netă reticență din partea lui Heidegger. Ontologia fundamentală va evita constant interpretarea ființei *Dasein*-ului în termenii vieții, iar întreaga perspectivă heideggeriană poate fi caracterizată printr-un profund antivitalism. În consecință, și moartea va fi complet „devitalizată": ea nu va avea de-a face cu procesele vitale și nici cu ceea ce simțul comun consideră a fi viul. Dar nu numai ideea de viață este periferică în *Sein und Zeit*, ci și o serie de alte probleme care se situează în imediata proximitate a fenomenului vieții, precum problema trupului viu și cea a animalității. Prin urmare, va fi suspendată și dimensiunea corporală a fenomenului morții, evidentă în faptul că moartea afectează un corp viu, care, prin această afectare, devine un corp mort. Tot așa, dimensiunea animalității va fi scoasă din circuit: moartea *Dasein*-ului nu are, din punct de vedere ontologic, nici o legătură cu moartea animalului, oricâte similitudini biologic-fiziologice pot fi observate.

În cele ce urmează, vom urmări câteva momente ale acestei linii antivitaliste ce caracterizează proiectul ontologiei fundamentale heideggeriene. S-ar putea obiecta că, cel puțin din punct de vedere metodologic, este nepotrivit să urmărești ceea ce este tematic absent într-un anumit proiect filozofic, că este inadecvat să evidențiezi tocmai ceea ce lipsește dintr-o construcție conceptuală și să pui în lumină tocmai omisiunile unei opere filozofice. Nu e vorba, desigur, de a înțelege filozofii pornind de la ceea ce ei n-au scris. Și chiar dacă Heidegger afirmă la un moment dat că esențialul unui gânditor stă în nespusul său, nu e totuși cazul să credem, la rândul nostru, că esențialul propriei *sale* gândiri ar sta în temele vitaliste enunțate, pe care el tocmai că le elimină din peisajul reflecției ontologice fundamentale.

Ar fi însă interesant de evidențiat tocmai caracterul marginal al acestor teme, și mai precis marginalizarea lor expresă, evacuarea lor deliberată din cadrul proiectului ontologic heideggerian. Cu alte cuvinte, semnificative par a fi tocmai modalitățile prin care această evacuare este operată, precum

și rațiunile sale, motivele sale subterane. Nu e vorba deci de a căuta să subliniem o lipsă oarecare – în fond, nici despre astronomie nu e vorba în *Sein und Zeit*, cum nu e vorba nici de constituții politice – ci de a repera cât de simptomatică este această lipsă. Cu alte cuvine, e vorba de a surprinde de ce lipsește corpul când e vorba de *Dasein*, de ce *Dasein*-ul nu este surprins și în dimensiunea lui vitală, de ce moartea este înțeleasă în afara oricărei referințe la palierul viului pe care de fiecare dată îl atinge. În plus, nu e vorba doar de a observa ce anume *generează* această omisiune, ci și de a vedea ce anume *antrenează* ea: care sunt consecințele acestui antivitalism, unde duce această suspendare a vieții în analitica existențială. Mai mult, s-ar putea surprinde pe alocuri și rezistența pe care aceste fenomene o opun în fața marginalizării sistematice și strategice operate de Heidegger: s-ar putea vedea cât de mult îl incomodează pe Heidegger aceste teme, cât de greu se lasă ele evacuate din universul de discurs heideggerian și, în cele din urmă, cum anume ele sfârșesc prin a reveni în orizontul de interes al lui Heidegger.

Așadar, absența acestor teme nu este deplină. Putem identifica mai multe pasaje în care ele apar în filigran. Pornind tocmai de la aceste pasaje disparate, putem încerca să reconstituim strategia eliminării lor. Organizând și sistematizând aceste ocurențe, ne putem pune problema reconstituirii unui posibil sens ontologic și fenomenologic al trupului propriu, al vieții care ne este întotdeauna proprie și al relației acestora cu moartea. Într-adevăr, ne putem întreba: corpul propriu al *Dasein*-ului de fiecare dată propriu este oare doar o dimensiune ontică a facticității sale, fără nici un fel de elocvență ontologică (acesta fiind, astfel, motivul pentru care Heidegger l-ar fi scos din joc), sau dimpotrivă dimensiunea fenomenologică a acestei *Leiblichkeit* conține o dificultate atât de gravă și atât de complexă încât ea nu poate fi rezolvată în cadrele analiticii existențiale?

Problema morții, între ontologia fundamentală a Dasein-ului și explorările biologiei. Între disciplinele discutate în *Ființă și timp*, biologia ca știință a vieții are un rol privile-

giat. Nu este desigur întâmplător că piatra de încercare a raportului dintre ontologia *Dasein*-ului și biologie ca știință a vieții este tocmai problematica morții. Căci sensul pe care îl are fenomenul morții este disputat atât de o înțelegere filozofică (pentru Heidegger: ontologică), cât și de una științifică, biologic-medicală. Teritoriul acestei dispute trebuie de aceea fixat, iar efortul lui Heidegger va fi acela de a formula o serie de argumente pentru a demonstra că înțelegerea biologic-medicală a morții este derivată și că ea trebuie întemeiată prin recurs la o interpretare ontologică[1].

Heidegger recunoaște că „[m]oartea în sensul cel mai larg este un fenomen al vieții [*ein Phänomen des Lebens*]". Tot așa, într-un curs din 1929-1930, Heidegger afirmă că „ceea ce este lipsit de viață nu are posibilitatea de a muri. O piatră nu poate muri, deoarece ea nu trăiește"[2]. Deci, doar în legătură cu ceva considerat dintru început drept „viu", doar acolo putem întâlni ceva precum moartea. Însă, dacă *Dasein*-ului îi aparține moartea, atunci nu ar trebui oare ca, într-un anume fel, fie el și neelucidat ontologic, să îi revină în mod automat și viața? Nu este *Dasein*-ul prin urmare *viu*? Și Heidegger admite că „*Dasein*-ul poate [...] să fie considerat ca viață pur și simplu

---

[1] În aceeași direcție, putem aduce în discuție și o mărturisire heideggeriană tardivă, care spune că paragrafele despre moarte din *Sein und Zeit* au fost elaborate vizând cu precădere medicina și abordarea pe care medicina o are în privința morții. Cf. Hugo OTT, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, trad. fr. de Jean-Michel Beloeil, Payot, Paris, 1990, pp. 374-375: „Le discours, même philosophique, sur la mort est bien autre chose que l'assistance aux mourants: c'est ce qu'il avait dit un jour au cours d'un entretien avec le philosophe de Tübingen, Walter Schulz; c'était au restaurant *Hirsch*, situé sur le terrain de l'ancien couvent de cisterciens de Bebenhausen. Dans le même entretien, il déclara que c'était pour les médecins qu'il avait rédigé son analyse de la mort, dans *Être et Temps*."

[2] Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1992, p. 265: „Leblosen, das nicht einmal die Moglichkeit hat zu sterben. Ein Stein kann nicht tot sein, weil er nicht lebt."

[*als pures Leben*]"[3]. Este desigur o problemă dacă această considerare poate avea în genere vreo pretenţie de originaritate. Răspunsul heideggerian este, evident, negativ. De asemenea, faptul că moartea este „în sensul cel mai larg [*im weitesten Sinne*]" un fenomen al vieţii nu spune decât că acest sens „cel mai larg" este cel mai difuz şi mai puţin întemeiat. Oricum, faptul că aceste consideraţii sunt îndeobşte acceptate, anume că moartea este gândită în orizontul vieţii şi că *Dasein*-ul este considerat ca viu, obligă pe cel ce întreprinde o analiză ontologică a morţii să se confrunte cu investigaţiile curente de ordin biologic cu privire la moarte.

Cadrul acestei confruntări trebuie însă să pornească de la punerea în lumină a ierarhiei dintre ontologia fundamentală, ontologiile regionale şi ştiinţele pozitive[4]. Ştiinţa pozitivă a vieţii, biologia, se exercită într-un domeniu de fiinţare deschis în prealabil, la baza înţelegerii căruia stă conceptul fundamental de viaţă, un concept pe care ea nu îl controlează, ci îl presupune. Atunci când abordează moartea, biologia „operează cu pre-concepte [*Vorbegriffe*] mai mult sau mai puţin clare ale vieţii şi ale morţii". Cercetarea biologică este aşadar o investigaţie ontică şi, tocmai de aceea, la baza ei se află o problematică ontologică. Însă ce fel de problematică ontologică? Evident, una de ordinul unei „ontologii regionale": ontologia vieţii. Căci numai într-un discurs de ordinul ontologiei vieţii ne putem întreba „cum anume, pornind de la esenţa ontologică a vieţii, poate fi determinată esenţa morţii"[5]. Într-adevăr, doar ontologia vieţii poate pune în mod adecvat problema esenţei ontologice a vieţii. Iar faptul că o disciplină

---

[3] *SuZ*, p. 246.

[4] Am arătat cu altă ocazie cum se constituie raportul de întemeiere dintre ontologia fundamentală, ontologia regională a vieţii şi biologie, ca ştiinţă pozitivă a vieţii. Cf. articolul nostru „La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. I[e] partie: Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie", în *Studia Phænomenologica* vol. I, nr. 1-2/2001, pp. 61-93.

[5] *SuZ*, p. 246: „wie sich aus dem ontologischen Wesen des Lebens das des Todes bestimmt".

științifică ce se ocupă cu „ființările vii", de orice soi ar fi ele, este confruntată uneori cu sfârșitul vieții acestor ființări vii, acest lucru nu înseamnă că respectiva disciplină înțelege în mod real ce „este" cu adevărat moartea. Am putea spune că – principial – ea nici nu *poate* înțelege moartea, dacă moartea este determinată pornind de la viață și dacă viața este ceva al cărui sens esențial (ontologic, ridicat la concept) îi scapă. Tocmai pentru că biologia nu poate înțelege într-un mod esențial (ontologic-conceptual) viața și moartea, pentru că ea nu dispune de concepte propriu-zise referitoare la aceste fenomene, tocmai de aceea ea operează doar cu „pre-concepte". Iar, în opinia lui Heidegger, tocmai aceste pre-concepte de viață și de moarte cu care operează biologia „au nevoie de o prefigurare [*Vorzeichnung*] printr-o ontologie a *Dasein*-ului"[6].

Ontologia vieții este palierul discursiv care intermediază între demersul pozitiv al biologiei și demersul originar al ontologiei fundamentale. Heidegger spune explicit că ontologia *Dasein*-ului este preordonată (*vorgeordnete*) în raport cu o ontologie a vieții. Așadar nu doar ceea ce spune știința biologiei despre moarte, ci și ceea ce ar putea spune ontologia vieții despre acest fenomen trebuie pentru moment pus între paranteze, pentru a căuta în ontologia *Dasein*-ului acele prefigurări, acele indicații orientative privitoare la conceptele fundamentale de viață și moarte. Iar dacă ontologia *Dasein*-ului nu spune mare lucru despre „viață", fenomenul morții se bucură în cadrul analiticii existențiale, după cum am văzut deja, de o bogată elaborare. Or, ceea ce este important aici e faptul că fenomenul morții nu este tratat izolat, doar în el însuși și pornind de la el însuși, ci în contextul general al constituției de ființă a ființării vizate. Tocmai de aceea „analiza existențială a morții vine după [*nachgeordnete*] caracterizarea constituției fundamentale a *Dasein*-ului"[7]. Aceștia sunt

---

[6] *SuZ*, p. 246.

[7] *SuZ*, p. 247: „Innerhalb der einer Ontologie des Lebens *vorgeordneten* Ontologie des Daseins ist wiederum die existenziale Analyse des Todes einer Charakteristik der Grundverfassung des Daseins *nachgeordnet*."

pașii argumentului prin care Heidegger justifică faptul că „[i]nterpretarea existențială a morții precedă [*liegt vor*] orice biologie și orice ontologie a vieții".

Iată deci mai multe ierarhizări pe care Heidegger le operează cu scopul de a degaja teritoriul în care o interpretare originară a morții să poată fi desfășurată. Desigur, acest mecanism de subordonare poate să trezească și suspiciuni. Gestul filozofic heideggerian care reduce o pluralitate de perspective, de metode și de tipuri de investigație la o rădăcină unică și fundamentală poate părea autoritarist și uniformizator. E drept că putem accentua flexibilitatea schemei de întemeiere pe care o propune Heidegger: științele pozitive se deschid într-un spațiu de joc reflexiv către ontologiile regionale care, într-o definire a conceptelor fundamentale, orientează (dar nu determină) travaliul științific; iar ontologiile regionale nu pot face acest lucru decât primind indicii („prefigurări") din partea unor structuri ce țin de ontologia fundamentală.

Nu este vorba așadar de o schemă rigidă, ci de una suplă. Întemeierea la rândul ei nu are sensul unei dependențe care ar leza libertatea cercetării, ci are sensul orientării, sensul unei interogații în direcția fundamentului și esenței. Pe de altă parte, chiar dacă ontologia vieții stă la baza oricărei biologii, și chiar dacă ontologia fundamentală este preordonată în raport cu ontologia vieții (sau mai aplicat: chiar dacă intepretarea existențială a morții „precedă" considerațiile biologice privitoare la moarte), aceasta nu înseamnă ca avem o schemă fixă care se pliază în mod automat peste materia acestei problematici. E drept că biologia, ca știință a vieții, este întemeiată în ontologia *Dasein*-ului, însă aici Heidegger face un adaos prețios: „chiar dacă nu exclusiv în ea [*wenn auch nicht ausschließlich in ihr*]"[8]. Ce înseamnă acest „nu exclusiv"? Nu trimite această rezervă, pe care Heidegger o exprimă *en passant*, la faptul că fenomenul asupra căruia biologia se exercită, anume „viața", are ceva profund insondabil, că viața este

---

[8] *SuZ*, p. 49: „Dacă avem în vedere modurile posibile de concepere și de explicitare ale biologiei, atunci, ca «știință a vieții», ea este întemeiată în ontologia *Dasein*-ului, chiar dacă nu exclusiv în ea."

de fapt un abis? Și cum trebuie regândit acest lucru în lumina faptului că *Dasein*-ul *este* o formă anumită de viață că, fiind într-un fel o viețuitoare, are „în" el acest abis?

Statutul ontologic al viețuitorului și problema morții. Într-adevăr, și animalul moare. Cum putem înțelege acest fenomen? Într-un text din 1939, Heidegger va spune că „[o]rice vietate, de îndată ce intră în viață, începe deja să moară, și invers: a muri înseamnă încă a trăi, de vreme ce numai ce este viu poate să moară; moartea *poate* fi chiar «actul» suprem al vieții"[9]. Moartea este așadar intim legată de destinul viului. Însă cum putem diferenția ontologic între moartea *Dasein*-ului și moartea a ceva ce nu este decât viață, moartea animalului? Heidegger admite că „*Dasein*-ul își «are» și el moartea sa fiziologică, una ce este de ordinul vieții [*seinen*

[9] Martin HEIDEGGER, „Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles *Physik* B, 1", în Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op.cit.* pp. 239-301 [trad. rom. Gabriel Liiceanu și Thomas Kleininger „Despre esența și conceptul lui φύσις (Aristotel *Fizica* B, 1)", în Martin HEIDEGGER, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, 1988, pp. 210-273]. În original, fragmentul citat sună astfel: „Jedes Lebendige fängt mit seinem Leben schon an zu sterben und umgekehrt: das Sterben ist noch ein Leben, da nur Lebendiges zu sterben vermag; ja das Sterben *kann* der höchste «Akt» des Lebens sein." *Wegmarken*, *op.cit.*, pp. 297-298 [trad. rom. p. 269]. Nu putem să nu remarcăm cel puțin două co-incidențe pe care le deschide acest pasaj. Pe de o parte, este vorba de sentența Plugarului boemian citată în *SuZ*, p. 245: „Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben." Pe de altă parte, moartea ca „act" suprem al vieții trimite la asumarea în sinele propriu a posibilității celei mai proprii, în autenticitate. Însă ne putem totodată întreba ce rezonanță putea avea o astfel de frază într-o vreme în care cel de-al Doilea Război Mondial tocmai se declanșa în Europa. Putem vedea oare în această afirmație heideggeriană reverberațiile acelui „eroism suprem" la care erau incitați soldații germani de serviciile naziste de propagandă? Subiectul, aici, este prin excelență alunecos și poate da naștere la multe răstălmăciri. Să remarcăm totuși că și cuvântul „act" este pus între ghilimele, ceea ce ar putea arăta că nu actul sacrificiului de sine este vizat, ci apropierea *posibilității* pe care o reprezintă, în mod existențial, moartea proprie.

physiologischen, lebensmäßigen Tod]"[10]. Avem de-a face cu trei fenomene care sunt indubitabil înrudite, însă care trebuie gândite în diferențierea lor esențială: moartea ontologică a *Dasein*-ului, moartea fiziologică a *Dasein*-ului, moartea naturală a animalului. Strict morfologic și din punctul de vedere al biologiei, moartea fiziologică a omului corespunde cu moartea naturală a animalului. Ambele sunt morți „naturale", ca încetare a proceselor vitale dintr-un organism viu. Pentru biologie, și omul este un animal, doar că mai dezvoltat și cu o serie de determinații superioare (în această privință viziunea biologică se fundează în antropologia tradițională de sursă grecească). Așadar, dacă ambele ființări sunt vietăți sau viețuitoare, nu ar trebui în fond să distingem între cele două încetări ale vieții. Chiar dacă datele privitoare la cele două morți nu coincid, totuși între ele nu există o diferență de esență.

Or, tocmai acest lucru îl contestă Heidegger: între moartea animalului și moartea omului există o diferență abisală. Însă biologia nu are capacitatea și nici instrumentele conceptuale de a înțelege această diferență. *Dasein*-ul, spune Heidegger, își are moartea sa fiziologică „nu într-o izolare ontică [*nicht ontisch isoliert*], ci co-determinată de modul său originar de a fi [*mitbestimmt durch seine ursprüngliche Seinsart*]"[11]. Cu alte cuvinte, este nu numai inadecvat, ci și falsificator să scoți fenomenul morții *Dasein*-ului din contextul său originar (anume: ființa ființării căreia îi survine acest fenomen) și să îl tratezi în funcție de criteriile și instrumentele biologiei. Pentru Heidegger, este indispensabil ca acest fenomen să fie gândit în orizontul contextului său de proveniență, în raport cu ființa *Dasein*-ului, adică în descendența unei ontologii a *Dasein*-ului. Cu alte cuvinte, „moartea fiziologică" a *Dasein*-ului trebuie analizată, întâi de toate, în lumina unei interpretări a „morții sale existențiale", care este o posibilitate privilegiată a *Dasein*-ului, întru care el este, atâta vreme cât este. Așadar, orice observație cu privire la moartea fiziolo-

---

[10] *SuZ*, p. 247 (traducere parțial modificată).
[11] *SuZ*, p. 247.

gică a *Dasein*-ului trebuie încadrată de o analiză *existențială* a morții. În plus, afirmă Heidegger, „analiza existențială a morții vine după caracterizarea constituției fundamentale a *Dasein*-ului"[12]. Așadar, este vorba de același principiu metodologic care pretinde gândirea întregului înaintea părților, și a părților pornind de la întreg. Biologia și medicina fac greșeala de a gândi fenomenul morții fiziologice în mod separat, fără nici o legătură cu moartea existențială și fără nici o legătură cu constituția fundamentală a *Dasein*-ului din care face parte, ca moment distinct, fenomenul morții.

În ceea ce-l privește, Heidegger distinge net între moartea naturală a *Dasein*-ului, pe care o numește deces (*Ableben*), și moartea simplei viețuitoare, pe care o numește pieire (*Verenden*). Prima diferență este aceea enunțată deja: *Verenden*, pieirea ca moarte a viețuitorului este încetarea proceselor vitale într-o „izolare ontică", în timp ce *Ableben*, fiind tot o astfel de încetare a proceselor vitale, este codeterminată de felul de a fi (*Seinsart*) originar al *Dasein*-ului. Aici, Heidegger spune un lucru provocator: anume că „*Dasein*-ul poate sfârși, fără să moară cu adevărat [*das Dasein aber auch enden kann, ohne daß es eigentlich stirbt*]"[13]. Cu alte cuvinte, dacă *Dasein*-ul nu își asumă în timpul existenței sale faptul că este o ființare întru moarte, el își ratează acest sens esențial al ființei sale, iar sfârșitul îi poate veni prin surprindere, fără a-i mai da „timp" să se înțeleagă (sau să se asume) pe sine ca ființă întru moarte.

În același timp, Heidegger e categoric: „*Dasein*-ul nu piere niciodată [*verendet nie*]". Moartea „naturală" a *Dasein*-ului și cea a animalului, oricât de „naturale" ar fi ambele, sunt lipsite de orice măsura comună. Între ele este un abis, tot așa cum este un abis între trupul uman și organismul animal. Faptul că le determinăm pe ambele drept „naturale" nu ține decât de istoria metafizicii care gândește „ceea ce se mișcă pe sine" în orizontul lui φύσις. Așadar, pentru a obține o limpezire a teritoriului în care să poată fi pusă în mod adecvat întrebarea

---

[12] *SuZ*, p. 247.
[13] *SuZ*, p. 247.

referitoare la diferența dintre moartea omului și moartea animalului sunt necesare mai multe destrucții: 1) destrucția conceptului de ζῷον λόγον ἔχον, *animal rationale*; 2) destrucția conceptului de viață (ζωή); 3) destrucția animalității (ζῷον); 4) destrucția conceptului de natură (φύσις). Toate aceste destrucții se fondează însă pe o destrucție încă și mai originară, anume pe 5) destrucția conceptului antic de ființă, care este înțeles ca prezență, ca *Vorhandenheit*. Pentru ca această ultimă destrucție să se realizeze, întrebarea privitoare la ființă trebuie din nou ridicată, în diferența ei față de ființare. Aceasta este, după cum știm, sarcina asumată de *Sein und Zeit*.

Astfel, Heidegger regăsește pe o cale proprie un *topos* celebru al filozofiei, care spune că sarcina ei ar fi aceea de a învăța omul să își întâmpine moartea, să se pregătească pentru ea și să își apropriєze moartea ca moarte. Acest lucru este cu atât mai presant, cu cât lumea contemporană deschide un câmp vast în care *Dasein*-ul uman își ratează de cele mai multe ori propria sa moarte ca moarte. Ingredientele acestui câmp sunt variate: consumismul generalizat ca tendinta de a asigura tot ce este „necesar" vieții; cultul idolatric al sănătății (facem *orice* ca sa fim „mai" sănătoși); amenințările geneticii și medicinei moderne, în special în problema producerii și clonării vieții etc. La o astfel de „ratare a propriei morți" contribuie și medicina. În preluarea fundalului biologist, și odată cu amploarea tehnică pe care se sprijină, medicina tratează „viața" și „moartea" umane în sensul unei prelungiri continue a vieții, în orizontul exigenței unei perpetue însănătoșiri:

> [...] a nu muri, în sensul unei prelungiri a vieții, nu înseamnă în mod necesar o însănătoșire; faptul că oamenii trăiesc astăzi mai mult nu dovedește defel că sunt mai sănătoși; ba chiar s-ar putea trage concluzia că lucrurile stau invers.[14]

Explozia tehnică de care se bucură medicina, dublată de o neînțelegere capitală a esenței omului, expune omul contem-

[14] Martin HEIDEGGER, „Vom Wesen und Begriff der φύσις", în *Wegmarken*, *op.cit.*, p. 257 [trad. rom. p. 228].

poran unui pericol esențial, acela de a nu-și mai înțelege moartea ca moarte. În această idolatrie a sănătății cu orice preț, *Dasein*-ul nu își mai înțelege propriul sfârșit ca sfârșit, și prin urmare el nu își mai înțelege nici propria viață. Medicina are prin esența ei tendința de a „întârzia" – pe cât se poate – moartea, ea obține „exclusivitatea drepturilor" privind moartea tuturor, iar astăzi locul în care *se* moare este spitalul. Prin noile descoperiri genetice se aude însă zvonul unei amenințări încă și mai redutabile: „fabricarea" vieții. La sfârșitul anilor '30, vocea lui Heidegger are accente aproape profetice:

> [...] când viața ca atare ar deveni un „lucru făcut", care poate fi produs „pe cale tehnică" [...] în aceeași clipă ar înceta să mai existe sănătatea, precum și nașterea și moartea. Uneori lucrurile arată ca și cum omenirea modernă s-ar precipita către această țintă: ca *omul să se producă pe sine însuși pe cale tehnică*; când va reuși acest lucru, omul se va fi aruncat în aer pe sine însuși, adică *esența sa concepută ca subiectivitate*, în acel aer în care ceea ce e cu totul lipsit de sens este socotit a fi singurul „sens" și în care menținerea acestei inversiuni apare a fi „înstăpânirea" omului asupra globului pământesc.[15]

„Acel aer în care ceea ce e cu totul lipsit de sens este socotit singurul «sens» [*die Luft, in der das schlechthin Sinnlose als der einzige «Sinn» gilt*]" – iată o frază pornind de la care modernitatea noastră optimistă, cu toate elanurile sale pozitiviste, ar trebui să fie neîncetat regândită.

Să trecem acum la cea de-a treia dimensiune a liniei antivitaliste heideggeriene: problema trupului.

„Trup viu – trup mort" sau aporiile ontologice ale cadavrului. Așa cum este moartea înțeleasă în mod uzual, ea atinge un trup viu și prin această atingere, acest trup viu devine un trup mort. Aici apare așadar problema ontologică a „cadavrului": ce sens de ființă are această ființare? În paragraful

---

[15] Martin HEIDEGGER, „Vom Wesen und Begriff der φύσις", în *Wegmarken*, *op.cit.*, p. 257 [trad. rom. p. 229].

47, Heidegger încearcă să descrie în limbaj ontologic-categorial „ce se întâmplă" când o ființare de ordinul *Dasein*-ului, alta decât eu însumi, moare[16]. Când un *Dasein* – înțeles ca „a-fi-loc-de-deschidere" (*Da-sein*) – moare, el este un *Nichtmehrdasein*, un a-nu-mai-fi-loc-de-deschidere, adică un a-nu-mai-fi-în-lume (*Nicht-mehr-in-der-Welt-sein*). Moartea (*Sterben*) este așadar determinată ca „plecare din lume" (*Aus-der-Welt-gehen*), ca „pierdere a faptului-de-a-fi-în-lume" (*In-der-Welt-sein verlieren*). Să remarcăm aici un lucru semnificativ: chiar dacă Heidegger evită să înțeleagă evenimentul decesului în sens filozofic tradițional (ca ieșire a sufletului din corp) sau în sens biologic (ca stingere a proceselor vitale și ca pierdere a vieții), constatăm că nu se poate lipsi de verbele care țin de aceste paradigme: „a pleca" (din lume sau din trup) sau „a pierde" (viața sau faptul-de-a-fi-în-lume). „Subiectul logic" al acestor verbe, „cel ce pleacă" și „cel ce pierde", rămâne însă în acest caz indeterminat. Căci *unde* poate „pleca" *Dasein*-ul? Dacă el este în mod esențial „*in-der-Welt*", poate exista pentru el o ieșire *aus der Welt*? În nici un caz. *Dasein*-ul nu este o substanță, o consistență, un „ceva", cum este sufletul, care – să presupunem – poate pleca dintr-un loc (din trup) într-un alt (ne-)loc, în *l'au-delà*. *Dasein*-ul este, dacă vrem, o calitate sau mai degrabă o modalitate a existenței: un „cum"[17]. Tot așa, acea ființare care este un fapt-de-a-fi-în-lume cum anume poate ea „pierde" tocmai acest fapt-de-a-fi-în-lume? Aceste formulări aporetice ascund, în fond, dificultăți fundamentale, referitoare tocmai la conceperea *Dasein*-ului ca *In-der-Welt-sein*.

În orice caz, Heidegger se referă la ființa celui mort, întrebându-se cum anume putem concepe o atare ființare care, pierzându-și faptul-de-a-fi-în-lume, este un *Nicht-mehr-in-*

---

[16] *SuZ*, pp. 238-239.

[17] Dacă am vrea neapărat să stabilim o relație (cât de prezumtivă) între aceste două concepte – *Dasein* și suflet –, în cel mai bun caz am putea spune că „faptul-de-a-fi-loc-de-deschidere" (adică *Dasein*-ul) este transparența vizibilității *mundane* a sufletului, prezența sa la sine *în această lume*.

-der-Welt-sein, un fapt-de-a-nu-mai-fi-în-lume. Ce poate însemna un *Nichtmehrdasein*, un „a-nu-mai-fi-loc-de-deschidere"? Heidegger va propune succesiv două delimitări categoriale, una centrată pe *Vorhandensein*, iar alta pe *Zuhandensein*, arătând în cele din urmă că nici una dintre aceste categorii nu poate cuprinde sensul ființei acestei ființări paradoxale.

Prima delimitare conceptuală este următoarea: ființa acestei ființări problematice care și-a pierdut felul său de a fi poate fi înțeleasă ca un lucru-corporal (*Körperding*), în speță ca un *Nur-noch-vorhandensein*, un fapt de a fi doar simplă-prezență. Remarcăm aici, iarăși, aceeași ambiguitate: corpul celui mort, cadavrul, „rămâne" în lume, în timp ce *Dasein*-ul însuși (în logica tradițională: „sufletul") nu mai este în lume. Astfel, prima delimitare ontologic-categorială este următoarea:

> În moartea celorlalți [*Sterben der Anderen*], putem experimenta acest straniu fenomen de ființă [*merkwürdige Seinsphänomen*] ce poate fi definit ca transformare [*Umschlag*] a unei ființări ce are felul de a fi al *Dasein*-ului (în speță al vieții) în fapt de-a-nu-mai-fi-loc-de-deschidere [*Nichtmehrdasein*]. *Sfârșitul* ființării ca *Dasein* este *începutul* ființării ca simplă prezență[18].

Desigur, această delimitare a trupului celui mort ca simplă-prezență îi pare lui Heidegger destul de problematică. Întâi de toate, este evident că modul în care noi întâlnim în lumea noastră trupul mort al celui mort diferă în mod esențial de modul în care întâlnim obiectele neutre din aceeași lume înconjurătoare, pietrele, munții sau drumurile. Heidegger precizează: „Această doar-simplă-prezență [*Nur-noch-Vorhandene*] este «mai mult» [*«mehr»*] decât un lucru material *fără de viață* [lebloses *materielles Ding*]. Prin ea este întâlnit ceva *neînsuflețit* [*Unlebendiges*], care și-a pierdut viața". Să remarcăm aici că această proveniență „vitală" a trupului mort (care, prin esență, nu poate fi ceea ce este decât *ca urmă* a unui trup *viu*) împiedică plasarea acestuia în aria lui *Vorhandenheit*. Într-adevăr, Heidegger afirmă că interpretarea acestei ființări

---

[18] *SuZ*, p. 238, traducere parțial modificată.

prin prisma simplei-prezențe este profund inadecvată, deoarece ea „ratează conținutul fenomenal" al acestei ființări. Niciodată *Dasein*-ul nu poate fi evaluat prin ceva de ordinul simplei-prezențe: nici măcar acest „reziduu" pe care *Dasein*-ul îl „lasă în urmă" în lume, „părăsind" lumea, trupul său mort nu este o simplă-prezență. Acest *Nichtmehrdasein* este astfel „mai mult" decât un *Vorhandenes*, chiar dacă el poate fi „un obiect posibil al anatomiei patologice"[19], putând intra astfel în sfera de îndeletnicire a medicului legist. Înseamnă oare că această posibilă preocupare a medicinii legale cu trupul mort îl transformă într-o ființare-la-îndemână, într-un *Zuhandenes*? În nici un caz. Perspectiva medico-legală este o perspectivă teoretic-științifică, obiectivând într-o optică științifică trupul mort, transformându-l într-un „cadavru" neutru: nu mai este un „cine", ci un „ce", cu anumite proprietăți și anumite caracteristici, în privința căruia pot fi căutate eventual „cauze" ale decesului: se moare de insuficiență cardiacă, de leucemie, de cancer sau din alte infinite și ramificate motive.

Însă nu doar anatomia patologică asumă trupul mort ca obiect al propriei specialități „preocupate", ci și supraviețuitorii, cei rămași „în urma" celui mort, se preocupă cu el – iar aici Heidegger precizează: „sub forma pompei funebre, a înmormântării, a cultului funerar"[20]. Însă este această „preocupare" a supraviețuitorilor cu cel mort echivalentă cu preocuparea cu ustensilele întâlnite în lumea ambiantă, într-o rețea a trimiterilor ustensilice, în spațiul semnificativității, într-o totalitate a menirilor funcționale? Nicidecum. Defunctul, spune Heidegger, este – iarăși –„mai mult" (*noch mehr*) decât un simplu ustensil la-îndemână din lumea ambiantă cu care ne putem preocupa (*besorgbares umweltlich zuhandenes Zeug*).

Constatăm astfel că ființarea care „rămâne" după ce un *Dasein* moare este o ființare aporetică, imposibilă și implasabilă. Ea nu poate fi circumscrisă nici unui fel de a fi deter-

---

[19] *Ibidem*.

[20] *Ibidem*.

minabil. Ea nu are nici felul de a fi al *Dasein*-ului, pe care tocmai l-a părăsit (abandonat sau pierdut), și în același timp este „mai mult" decât o simplă-prezență (*Vorhandenes*) și „mai mult" decât o ființare-la-îndemână (*Zuhandenes*). Or, acestea sunt cele trei mari feluri de a fi pe care Heidegger le determină în *Sein und Zeit*: ființarea care este de ordinul *Dasein*-ului și ființările diferite de *Dasein*, care se împart, potrivit modului în care sunt întâlnite, în ustensile la-îndemână (întâlnite în preocupare) și simple-prezențe (întâlnite neutru, într-o atitudine teoretic-obiectivatoare). Aceste trei categorii epuizează „universul de discurs" heideggerian, determinând în mod exhaustiv suma „celor ce sunt". Putem, de aceea, să ne întrebăm: este oare suficientă această tripartiție pentru a determina totalitatea ființărilor pe care *Dasein*-ul le întâlnește în lumea sa? Se supune oare orice ființare acestei grile – *Dasein, Vorhandenheit, Zuhandenheit*? Nu lipsește oare din această schemă un „segment" semnificativ din „realitate", bunăoară „viața", „animalitatea" sau „corporalitatea vie"? Această dificultate a plasării trupului mort în cadrele ontologice deschise de Heidegger nu este ea direct dependentă de o lipsă ce marchează întreaga analitică existențială: lipsa abordării fenomenului trupului viu, omiterea raportului fenomenologic dintre *Dasein* și trupul său viu, raport pornind de la care s-ar fi putut ridica, în mod privativ, problema caracterului ființial al trupului mort?

Tot ce poate spune Heidegger, în cadrele analiticii existențiale, despre raportul dintre „cel mort" (*Verstorbene*) și „cei rămași" (*Hinterbliebenen*) se rezumă la următoarea frază: „Zăbovind în-preajma lui, plângându-l și păstrându-l în minte [*im trauernd-gedenkenden Verweilen bei ihm*], cei rămași *sunt cu el*, în modul grijii-pentru-celălalt care dă cinstire [*ehrende Fürsorge*]."[21] Relația este așadar gândită în continuare în termenii lui *Mitsein* și *Fürsorge*, însă e vorba de o relație modificată privativ, în măsura în care „celălalt" nu mai este „prezent-aici" (*da*), părăsind, prin moartea sa, atât locul-său-de-deschidere

[21] *Ibidem*.

(*das Da*), cât și faptul-de-a-fi-laolaltă cu noi și lumea noastră comună în care acest fapt-de-a-fi-laolaltă se petrecea. Noi însă, supraviețuitorii, rămânând în această lume și în acest fapt-de-a-fi-laolaltă, putem „fi cu el", chiar și atunci când el nu mai „este cu noi". De aceea spune Heidegger: că „[t]ocmai *pornind de la această lume,* cei rămași în viață pot încă *să fie cu el.*"

Cu *el*? Cine este însă acest „el"? La ce anume se referă în mod precis Heidegger atunci când vorbește despre „defunct", despre „cel mort", despre această u-topică și implasabilă „realitate"? Este vorba de trupul mort pe care îl întâlnim în lume, sau de acel „celălalt" care, ca *viu,* ne este încă *viu* în memorie? Cine și ce este, de fapt, „cel mort"? Nu avem de-a face aici cu o anumită fatală ambiguitate? Într-adevăr, la un capăt al argumentației heideggeriene, am putea crede că această ființare – pe care o determină ca *Nichtmehrdasein,* ca *Nicht-mehr-in-der-Welt-sein,* ca *Gestorbene* și ca *Verstorbene* – ar fi ceea ce „încă este" (într-un fel de a fi greu de precizat) după ce *Dasein*-ul a murit: adică trupul mort, leșul, cadavrul. La celălalt capăt al argumentației, acel „el" la care cei rămași se gândesc și pe care îl plâng nu este neapărat acea ființare prezentă (trupul mort al celui mort), ci acea ființare care tocmai că nu mai e prezentă-acolo (*da*), ființa vie a celuilalt *care nu mai este*: deci o non-ființare. Această ambiguitate ține de aceeași dificultate, pe care am evidențiat-o deja, anume de faptul că Heidegger nu reușește să determine în sens ontologic relația de ființă dintre faptul-de-a-fi-loc-de-deschidere (*Da-sein*) și trupul care, în cea mai deplină evidență fenomenală, însoțește și poartă acest loc-de-deschidere al *Dasein*-ului uman.

Am văzut, în acest capitol ce încheie prima parte a lucrării noastre, cum moartea ajunge în cadrul analiticii existențiale să fie complet devitalizată, dez-incarnată și dez-animalizată, iar aceasta datorită unei perspective antivitaliste generale. Legătura dintre moarte și viață este suspendată ca indeterminată ontologic (și poate indeterminabilă). Tocmai prin această

purificare de orice urmă de biologism, moartea poate fi formalizată, ontologizată, schematizată ca un fapt de a fi întru o posibilitate. Nu sunt însă deloc neglijabile aporiile inerente în care cade discursul heideggerian tocmai datorită acestei preocupări „purificatoare". Ele nu sunt puține și am putut vedea cât de incomodat este Heidegger de acest abis al vieții și al corporalității vii, pe care caută să le evite și să le excomunice din spațiul ontologiei fundamentale. Și am putea crede că revenirile recurente, după *Sein und Zeit*[22], la problematica viului și a animalității, precum și tentativele de a surprinde un sens esențial al trupului, arată că această evacuare nu este complet reușită.

Concluzii la *Partea întâi*

De-a lungul acestor zece capitole, am urmărit o serie de momente care definesc în mod esențial problema morții așa cum este ea elaborată în *Ființă și timp*. Pentru a deschide teritoriul analizei noastre, am abordat în primă instanță o serie de probleme prealabile. Astfel, în primul capitol, am discutat locul strategic pe care îl are tema morții în construcția analiticii existențiale. Totodată, pentru a lămuri în mod pregătitor principalele nervuri și cadrul general în care se va mișca analiza noastră, am acordat o atenție specială ideii de „existențial", urmărind ocurențele și funcționalitățile acestui concept director, trasând o hartă a întrebuințărilor sale și problematizând granițele adeseori neprecizate ale acestui concept. Am dedicat cel de-al doilea capitol problemei totalității, clarificând rolul metodologic pe care îl impune ideea de integralitate pentru elaborarea problemei morții. Cel de-al treilea capitol a abordat diferența fundamentală care scindează fenomenul morții în două: ca moarte proprie sau ca moarte a celuilalt. Am evaluat aici preeminența ontologică pe care o acordă

---

[22] În special în *Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30), în *Nietzsche I* și *Nietzsche II* și în *Zollikoner Seminare*.

Heidegger morții proprii în defavoarea morții celuilalt și am pus în evidență pasajele în care filozoful german abordează acest al doilea versant al fenomenului investigat. Următoarele șase capitole au pus în raport fenomenul morții cu o serie de structuri fundamentale ale *Dasein*-ului. Întâi de toate, am discutat modul în care se constituie fenomenul morții în spațiul ontologic al celor trei existențiali fundamentali ai stării de deschidere: înțelegerea, situarea afectivă și discursul. Am abordat apoi fenomenul adevărului, în calitatea sa de transparență de sine a stării de deschidere, punându-l în raport cu tema noastră. În sfârșit, ultimele trei capitole le-am dedicat interferenței problemei morții cu trei probleme elaborate în secțiunea a doua a *opus*-ului heideggerian: conștiința, temporalitatea și istoricitatea. Astfel, am putut păstra în echilibru balansul dintre cele două secțiuni ale lucrării, radiografiind fenomenul morții atât din perspectiva unor structuri specifice secțiunii întâi (cap. 3-7), cât și din perspectiva secțiunii secunde (cap. 8-9). În sfârșit, am pus în contrast, în capitolul final, problematica morții cu tema viului, a animalității și a corporalității.

Prin această traversare a întregului proiect heideggerian, am putut observa pe de o parte rolul fundamental pe care îl joacă problema morții în cadrul analiticii existențiale, în nucleul cel mai profund al constituției de ființă a *Dasein*-ului. Am putut de asemenea verifica maxima coerență a proiectului heideggerian, străbătând, din mai multe direcții, o aceeași problemă și evaluând-o din perspective diferite. Am urmărit conjuncția acestui fenomen cu alte fenomene existențiale și am pus în lumină articularea acestei teme cu alte *topos*-uri fenomenologice abordate de Heidegger.

Ce anume am obținut cu această radiografiere? În primul rând, un plus de precizie. Adeseori referirile exegetice la textul lui Heidegger se mărginesc să evoce, cu multă consistență de altfel, nodurile centrale ale problematicii morții, însă rareori exegeții atacă textul heideggerian „la firul ierbii", în imediatețea incomodă a ocurențelor, rareori interpreții se străduiesc să verifice cutare sau cutare sintagmă heideggeriană sau să

lămurească, pornind de la contexte învecinate sau similare, câte un concept care este insuficient determinat sau problematic. Printr-o abordare „textualistă" și destul de „filologică", am încercat să obținem o transparență sporită a problematicii pe care ne-am ales-o ca temă, și să depășim un mod de a vorbi „despre moarte la Heidegger" într-un mod care, neancorat fiind în text, rămâne oarecum „în aer" sau privește problematica de la o vagă depărtare. Evităm astfel să îi atribuim lui Heidegger afirmații pe care el nu le-a făcut (preocupare destul de neglijată de altfel în exegeza curentă), pornind de la anumite exigențe minimale ale dialogului cu un text filozofic.

În plus, alegând nu atât o discuție omogenă și generală, cât o analiză structurală, radiografiind acest fenomen „pe felii", și abordându-l de fiecare dată dintr-un alt punct de vedere (al alterității, al înțelegerii, al situării afective, al discursului etc.), am ajuns, credem, la o mai clară (sau, mai degrabă, mai distinctă) înțelegere a fenomenului morții ca întreg. Iar situându-l în rețeaua de probleme care este armătura lui *Sein und Zeit*, am reușit să îi aflăm și ponderea sa conceptuală și alonja sa ontologică.

Acest tip de analiză nu este decât una din mai multele posibile, fiecare cu limitările sale, fiecare cu avantajele sale. În ceea ce ne privește, am ales să acompaniem această perspectivă sistematic-structrurală asumată în prima parte, cu o altă modalitate de abordare a acestei problematici. Partea a doua a lucrării noastre va asuma tot o perspectivă istorică, însă de data aceasta vom încerca să plasăm problematica heideggeriană a morții în cadrul istoriei recente a acestei teme în filozofia continentală de filiație mai mult sau mai puțin fenomenologică. Vom argumenta aici că Heidegger este nu doar filozoful care lansează în spațiul fenomenologiei problema morții, dar în plus fenomenologia heideggeriană a morții va rămâne mereu un reper la care se vor raporta, de cele mai multe ori critic, vocile fenomenologiei contemporane.

PARTEA A DOUA:

PROBLEMA MORȚII ȘI ISTORIA FENOMENOLOGIEI

După ce în prima secțiune a lucrării noastre am asumat o perspectivă „sistematic-imanentistă" în interpretarea problemei morții, cea de-a doua parte are o intenție principial istorică, vizând să identifice principalii interlocutori pe care Heidegger i-a avut în privința fenomenului morții, atât înainte de a scrie *Ființă și timp*, cât și după acest moment. Vom aborda așadar, atât autori care i-ar fi putut stimula lui Heidegger interesul pentru fenomenul morții (precum Scheler sau Jaspers), cât și autori care au intrat într-o polemică mai mult sau mai puțin fățișă cu fenomenologia heideggeriană a morții (Husserl, Sartre, Levinas sau Derrida).

Pentru început, întrebarea la care ar trebui să răspundem este următoarea: de unde, cum și sub ce influențe s-a configurat problematica heideggeriană a morții? Care sunt sursele istorice, vizibile sau ascunse, care au motivat sau au stimulat tematizarea morții în *Ființă și timp*? Care sunt autorii cu care dialoghează sau polemizează – explicit sau nu – analitica heideggeriană din *Sein und Zeit* a faptului de a fi întru moarte?

Premisa generală a acestor întrebări este aceea că un gând filozofic nu se naște niciodată într-o completă izolare, în singurătatea absolută a gândului, ci într-un continuu dialog cu mediul intelectual căruia îi aparține. O idee nu apare nicicând *ex nihilo*; întotdeauna fondul ideatic ce precede constituirea unui gând are o valoare explicativă determinantă. Într-adevăr, orice poziție filozofică, oricât de nouă sau nova-

toare poate părea, este întotdeauna co-determinată istoric de câmpul de sens din care ea se naște și se hrănește, în raport cu care ea se definește, delimitându-se mai mult sau mai puțin polemic. Faptul că vom încerca să discutăm poziția heideggeriană referitoare la fenomenul morții în raport cu alți autori și alte perspective, nu înseamnă deci că am aduce o atingere originalității incontestabile a analiticii heideggeriene a morții, sau că am pune sub semnul întrebării noutatea acestei poziții filozofice. O viziune filozofică poate rămâne deplin originală și autentică, chiar și în condițiile în care, în mod firesc, ea s-a hrănit din diverse surse istorice. Mai mult, această originalitate este cu atât mai deplin și mai autentic înțeleasă, cu cât o putem situa în contextul survenirii sale și în câmpul dialogal în care ea își configurează reperele sale fundamentale. Vom încerca, așadar, în capitolele ce urmează o contextualizare concretă a problemei morții, chiar și dincolo de sursele pe care, cu zgârcenie, Heidegger le oferă în notele de subsol.

Am putea împărți referințele pe care Heidegger le dă în paragrafele referitoare la fenomenul morții în mai multe categorii. Avem, pe de o parte, două referințe teologice: Heidegger indică de fapt o întreagă linie comprehensivă, de la Epistolele apostolului Pavel la scrierile lui Calvin, afirmând că antropologia elaborată în teologia creștină a conceput moartea ca o componentă în interpretarea vieții[1]. Avem, pe de altă parte, și o referință științifică, privind perspectiva biologiei despre moarte, anume lucrarea biologului Eugen Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod* (1924). Întâlnim, de asemenea, și două referințe literare: *Der Ackermann aus Böhem*, un text atribuit apoi lui Johannes von Tepl, tradus în limba română cu titlul *Plugarul și moartea*[2], și nuvela lui Lev Tolstoi, *Moartea lui Ivan Ilici*[3]. În sfârșit, avem și șase referințe filozofice: pe lângă referința la Karl Jaspers (*Psychologie der*

---

[1] *SuZ*, p. 249.
[2] *SuZ*, p. 245.
[3] *SuZ*, p. 254.

Weltanschauungen, 1919), toate celelalte țin de filozofia vieții: există o interesantă aluzie la Nietzsche (libertatea întru moarte)[4], dar și referințe la Wilhelm Dilthey (*Das Erlebnis und die Dichtung*) și Georg Simmel (*Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918). Tot în cadrul filozofiei vieții putem încadra și cele două lucrări de critică literară la care Heidegger face referință, aparținând lui Rudolf Unger (despre problema morții la Herder, Novalis și Kleist)[5].

Această rețea de referințe atât de diverse – literare, teologice, științifice și filozofice – arată că fenomenul morții este situat la răscrucea mai multor perspective comprehensive, care și-l dispută. În raport cu ele, perspectiva ontologic-fenomenologică a lui Heidegger va căuta să revendice un statut de originaritate.

Fiecare dintre aceste linii merită investigate în mod aplicat. Bunăoară, dacă avem în vedere *Plugarul din Boemia* și nuvela lui Tolstoi, ar fi interesant de investigat rolul și funcția exemplelor literare în construcția lui *Sein und Zeit* (linie în care ar trebui să plasăm și apariția fabulei despre *Cura*). În cazul antropologiei creștine, ar trebui aprofundat modul în care intervine faptul morții în Noul Testament. Raportul cu biologia și cu modul în care știința vieții concepe moartea este de asemenea determinant. În sfârșit, deși nu este cazul să ne lansăm aici într-o istorie a ideii filozofice de moarte, care ar depăși cu mult obiectivele cercetării noastre, modul în care această problemă s-a desfășurat în cadrul *Lebensphilosophie* ar trebui să fie atent analizat. Însă dincolo de relevanța problemei morții în cadrul filozofiei vieții, ar fi extrem de important să înțelegem și specificul *fenomenologic* al acestei probleme. După cum vom vedea, vom putea vorbi, mai ales

---

[4] *SuZ*, p. 264. Cf. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, partea I, *„Vom freien Tod"* – trad. rom. „Despre moartea de bunăvoie", pp. 128-131.

[5] Rudolf UNGER, *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblem in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik* (1922), reeditare Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968. Heidegger face referință și la un studiu ulterior, din 1924, al lui Unger: *Literatursgeschichte als Problemsgeschichte*.

odată cu Heidegger, de o istorie a problemei morții în fenomenologie sau, altfel spus, de o istorie a problemei fenomenologice a morții.

Analiza noastră se limitează însă la secolul XX și la autorii ce aparțin acestui secol, fără a evita clarificările biografice, atunci când e nevoie. Ne este evident că o analiză completă a surselor istorice din care se naște interpretarea heideggeriană a morții ar fi trebuit să investigheze și alte surse, dintre care cele mai importante sunt Noul Testament și tradiția creștină, Aristotel, Kierkegaard și Nietzsche. Limitele inerente ale unei astfel de lucrări nu ne-au permis însă să ne aventurăm în direcția unui astfel de proiect exhaustiv. De asemenea, nu vom putea propune o analiză perfect sistematică, căci ordonarea expunerii nu poate urma un fir istoric uniliniar. Dacă, de pildă, vom putea identifica în Scheler o posibilă țintă a polemicii lui Heidegger, nu același lucru poate fi spus în cazul lui Husserl, care, mai degrabă, polemizează cu Heidegger, în anumite texte de după apariția lui *Sein und Zeit*. De aceea capitolul dedicat lui Husserl este situat după cel dedicat lui Jaspers, deși în orice istorie a filozofiei părintele fenomenologiei este plasat și înaintea lui Scheler.

CAPITOLUL 1

HEIDEGGER ȘI SCHELER

Deși Heidegger nu îl citează în cadrul paragrafelor dedicate fenomenologiei morții, am putea presupune că o serie de remarci mai mult sau mai puțin critice din *Sein und Zeit* îl vizează de fapt pe Max Scheler (1874–1928). Textul la care ne vom referi este intitulat „Moarte și supraviețuire" (*Tod und Fortleben*) și este publicat în primul volum din scrierile postume scheleriene[1]. Acest text pornește însă de la o conferință pe care Scheler a ținut-o în 1914 (dar fragmentele ce o compun au fost scrise între anii 1911–1916 și 1922–23) și la care Scheler face de mai multe ori referință în diverse note de subsol ale lucrării *Formalismul în etică și etica materială a valorilor*, publicată în 1916[2]. Cum conferința a fost publicată în două rânduri (în 1914 și în 1916), putem presupune că poziția lui Scheler îi era bine cunoscută lui Heidegger, fapt care ar justifica o dată în plus confruntarea dintre pozițiile celor doi filozofi în privința fenomenului morții. Nu este, de altfel, lipsit de importanță faptul că Scheler plănuia de altfel în acești ani să scrie chiar o lucrare autonomă dedicată fenomenului morții, intitulată *Der Sinn des Todes*[3]. Textul la care ne vom referi – *Tod und Fortleben* – nu este însă foarte sistematic, el constituind

---

[1] Max SCHELER, *Tod und Fortleben*, în *Schriften aus dem Nachlass*, Band I, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1986, pp. Am consultat de asemenea traducerea franceză, adeseori corijabilă, a lui Michel Dupuy, *Mort et survie*, Aubier, Montaigne, 1952.

[2] Vezi nota editorială în Max SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*, Band I, *op.cit.*, p. 510.

[3] *Idem*, p. 522, nota editorului la pagina 53 rândul 22.

poate doar o schiță a proiectatei lucrări. Oricum, chiar și cu această notă de provizoriu, acest text ne poate lăsa să înțelegem care erau reperele fundamentale ale reflecției scheleriene privitoare la moarte și să deducem care ar fi putut fi elementele care l-ar fi stimulat (dacă nu chiar influențat) pe Heidegger, în analiza pe care el o propune în *Sein und Zeit* asupra faptului de a fi întru moarte.

După cum arată titlul, expunerea lui Scheler vizează tema morții din perspectiva supraviețuirii. Interogația sa vizează de fapt modul în care omul modern, cel al civilizației occidentale, se raportează la acest fapt. Mai limpede spus, este vorba de a arăta de ce omul occidental a încetat să mai creadă în supraviețuire și care sunt „motivele ultime ale declinului credinței în nemurire"[4]. Această credință în nemurire depinde, afirmă Scheler, de „modul în care omul modern își aduce în intuiție și în experiență propria viață și moarte"[5]. Căci, continuă filozoful german, credința în nemurire nu depinde de cum își reprezintă omul modern supraviețuirea (*Fortleben*), ci de atitudinea sa față de moartea însăși[6]. Or, ceea ce semnalează în cele din urmă Scheler este faptul că „omul modern [...] nu mai vede clar moartea în fața lui [*er seinen Tod nicht mehr anschaulich vor sich sieht*], pentru că el nu mai trăiește «în prezența morții» [*er nicht mehr «angesichts des Todes lebt»*], pentru că neagă nucleul [*Kern*] și esența morții [*Wesen des Todes*]"[7].

Iată deci o tematică aparent apropiată de cea heideggeriană: raportul cu propria moarte este unul alienat și se impune sarcina de a obține un raport autentic cu aceasta. Problema este, într-adevăr, cum trebuie concepută moartea și cum se poate obține autenticitatea raportului cu ea. Aici, Scheler și Heidegger vor avea răspunsuri distincte. Vom putea însă în-

---

[4] Max SCHELER, *Tod und Fortleben*, p. 15: „letzte Gründe für das Sinken des Glaubens an die Unsterblichkeit".

[5] *Ibidem*: „wie gerade der moderne Mensch sein Leben und seinen Tod sich selbst zur Anschauung und zur Erfahrung bringt".

[6] *Ibidem*: „das Verhältnis des modernen Mensch zum Tode selbst".

[7] *Ibidem*.

tâlni în textul schelerian și o serie de elemente și de tematici învecinate cu problematizarea heideggeriană a fenomenului morții. Unele vor fi criticate, altele vor fi preluate tacit, altele vor fi pur și simplu prezente în câmpul de discurs heideggerian. Acestea toate ne lasă să presupunem că Scheler este unul dintre partenerii de discuție, nenumit explicit, ce populează spațiul dezbaterii heideggeriene privind fenomenul morții. Vom încerca în cele ce urmează să schițăm tematizările paralele și să indicăm punctele de disjuncție dintre înțelegerea scheleriană și cea heideggeriană a morții.

***O luare existențielă de poziție* vs. *o interpretare ontologică*.** Trebuie menționat dintru început, ca o primă delimitare, că Heidegger nu se va arăta deloc interesat de tema supraviețuirii sau a nemuririi, analiza sa mărginindu-se, după cum o mărturisește, la „lumea de aici". Analitica ontologică a morții se vrea a fi perfect neutră, adică nu vrea să asume nici o poziție *existențielă* față de moarte (*keine existenzielle Stellungnahme zum Tode*), situându-se astfel înaintea oricărei considerații ontice privind „soarta postumă" a *Dasein*-ului.

> Dacă moartea este determinată ca „sfârșit" al *Dasein*-ului, în speță al faptului-de-a-fi-în-lume, aceasta nu implică nici o decizie ontică în ce privește întrebarea dacă „după moarte" [*nach dem Tode*] o altă ființă, superioară sau inferioară, este posibilă, dacă *Dasein*-ul „continuă să trăiască" [*fortlebt*] sau dacă, „supraviețuindu-și" [*überdauernd*] sieși, el este „nemuritor" [*unsterblich*].[8]

Astfel, în timp ce analiza lui Scheler este motivată de întrebarea privind rațiunile dispariției credinței în *nemurire* (punctul de plecare al unei reflecții fiind întotdeauna determinant pentru traiectoria și posibilitățile acesteia), Heidegger afirmă că orice posibilă discuție referitoare la „lumea de dincolo" trebuie precedată și întemeiată de o analitică imanent-ontologică a finitudinii. Astfel, el pare că îi adresează (și) lui Scheler următoarele rânduri:

---

[8] *SuZ*, pp. 247-248.

> Pentru ca întrebarea privitoare la *ce este după moarte* să aibă sens și îndreptățire — și să fie totodată asigurată metodologic — trebuie ca moartea să fie concepută în esența ei ontologică deplină. [...] Interpretarea ontologică a morții, care rămâne la lumea de aici, trece înaintea oricărei speculații ontice privind „lumea de dincolo".[9]

Heidegger pare de altfel destul de sceptic în privința unei astfel de reflecții privind „lumea de dincolo" (*Jenseits*), îndoindu-se chiar de posibilitatea unei interogații teoretice în această privință: „Dacă o astfel de întrebare este posibilă din punct de vedere *teoretic* nu se va decide aici."[10] Scheler, în schimb, afirmă că omul modern nu mai crede în supraviețuire sau într-o victorie asupra morții prin supraviețuire (*Überwindung des Todes im Fortleben*) deoarece el nu mai cunoaște moartea ca atare, deoarece „o refulează din zona clară a conștiinței" (*aus der klaren Zone seines Bewußtseins zurückdrängt*). Afirmația implicit-consecventă ar fi așadar că o cunoaștere autentică a morții proprii ar conduce automat la credința în nemurire. Pentru Scheler, problema (pe care nu o vom dezbate aici) ar fi aceea de a arăta dacă poate exista o independență esențială a persoanei în raport cu viața organică, adică dacă există legi eidetice ale actelor persoanei (sesizarea intuitivă, gândirea, simțirea, iubirea sau ura) care să fie independente de legile eidetice ale întregii vieți, astfel încât transformarea corpului viu în cadavru să nu implice în mod automat dispariția persoanei, inexistența sau non-existența ei[11].

---

[9] *SuZ*, p. 248.

[10] *SuZ*, p. 248.

[11] Max SCHELER, *Tod und Fortleben*, p. 36 *sq*. Heidegger va ataca de altfel în *Sein und Zeit* și legitimitatea fenomenologică a conceptului de persoană, situându-l în descendența problemei *ego*-ului și a subiectului pe care ontologia fundamentală trebuie să le supună destrucției fenomenologice. Cf. *SuZ*, p. 22: „În cursul acestei istorii sunt luate în considerație anumite domenii privilegiate ale ființei, ele ajungând chiar să călăuzească întreaga problematică: *ego cogito* al lui Descartes, subiectul, eul, rațiunea, spiritul, persoana. Toate aceste domenii rămân neinterogate în privința ființei și a structurii ființei lor, tocmai

Cunoașterea morții. În prima parte a textului lui Scheler – intitulată *Wesen und Erkenntnistheorie des Todes* – filozoful propune o investigație concret existențială, lucru care va face cu putință o serie de puncte comune cu poziția heideggeriană. Important este, de asemenea, faptul că Scheler încearcă să tematizeze moartea în mod esențial, ca întrebare privitoare la *esența* morții.

Scheler va ataca trei probleme înlănțuite: ce este moartea; cum ne este ea dată și ce tip de certitudine avem despre moarte[12]. Dintru început, este criticată viziunea curentă conform căreia cunoașterea pe care o avem asupra morții este rezultatul experienței externe – fondate pe observație și inducție (*Beobactung und Induktion*) – a morții celorlalți (*äußere Erfahrung vom Sterben der anderen Menschen*). Conceptul de moarte, în această viziune, este un concept generic extras în mod empiric dintr-o multiplicitate de cazuri particulare. Tocmai acestui

---

pentru că întrebarea privitoare la ființă a fost cu desăvârșire omisă." Cf. de asemenea, *SuZ*, p. 46: „[...] ce trebuie înțeles *în chip pozitiv* printr-o *ființă* nereificată a subiectului, sufletului, conștiinței, spiritului, persoanei. Toți acești termeni numesc domenii de fenomene determinate și care «pot fi modelate»; stupefiant este însă că, atunci când îi folosim, nu simțim nevoia de a ne întreba în privința ființei ființării pe care o desemnăm astfel." Vezi, în sfârșit, *SuZ*, p. 47: „Interpretările personalității făcute de Husserl și Scheler, cu toate că diferă din punctul de vedere al interogării pe care o pun în joc, al realizării lor și al orientării pe care o are concepția lor despre lume, coincid în negativ prin aceea că nu își mai pun întrebarea privitoare la «*faptul-de-a-fi*-persoană». Dacă alegem interpretarea lui Scheler ca exemplu, o facem nu numai pentru că ea ne stă la dispoziție, ci deoarece Scheler accentuează ca atare în chip explicit faptul-de-a-fi-persoană și caută să-l determine pe calea unei delimitări a ființei specifice a actelor prin contrast cu orice «realitate psihică». Persoana, potrivit lui Scheler, nu poate niciodată să fie gândită ca un lucru sau ca o substanță, ea «este dimpotrivă ceea ce este trăit în mod simultan, în nemijlocitul său, ca *unitate* a trăirii, și nicidecum un lucru doar gândit în urma și în afara trăitului nemijlocit». Persoana nu este o ființă reică substanțială. În plus, ființa persoanei nu poate să se reducă la un subiect alcătuit din acte raționale care urmează anumite legi."

[12] Max SCHELER, *Tod und Fortleben*, p. 16.

lucru i se opune Scheler, în încercarea de a scoate moartea de sub imperiul empiriei și, prin urmare, și cunoașterea ei de sub cupola certitudinii empirice. El afirmă că certitudinea (*Gewißheit*) morții proprii nu este fondată nici pe observarea morții celorlalți, nici pe sesizarea proceselor de *corruptio* din lumea ambiantă, naturală și animală, nici pe sesizarea urmelor de îmbătrânire și degradare fiziologică, nici pe compararea diverselor faze ale vieții noastre. Dimpotrivă, afirmă Scheler, această certitudine „este deja prezentă în *orice* «fază a vieții», oricât de restrânsă, și în *structura* experienței sale"[13]. Scheler împinge lucrurile și mai departe, afirmând că „moartea este un *apriori* pentru orice observație și experiență inductivă privitoare la conținutul schimbător al oricărui proces vital real"[14].

Iată, într-adevăr, mai multe afirmații compatibile cu discursul heideggerian, și mai ales cu intenția acestuia: aceea de a conferi morții o funcție ontologic-transcendentală, așadar apriorică, sustrasă dominației empiricului. Ideea că singura cunoaștere pe care o putem avea în privința morții provine din experimentarea și observarea morții celorlalți este contestată deopotrivă și de Heidegger, ale cărui eforturi vor fi îndreptate către punerea în lumină a unei anumite „cunoașteri" speciale, non-cognitive, a morții proprii, ce se fundează în experiența radicală și plină de sens a angoasei, în fața propriului fapt-de-a-fi-întru-moarte.

Cu toate acestea, trebuie remarcată o primă diferență terminologică: Heidegger nu va vorbi de cunoașterea morții (*Wissen des Todes*), ci de înțelegerea ei. Pentru Heidegger, orice cunoaștere și orice știință se întemeiază în și este derivată din existențialul fundamental al înțelegerii (*Verstehen*). Problema nu este aceea a unei cunoașteri teoretice a morții (Scheler folosește de altfel termenul extrem de tehnic de *Erkenntnistheorie*), ci a unei înțelegeri existențial-ontologice a ei, una care se înrădăcinează într-o pre-înțelegere pre-ontologic-existențielă a

---

[13] *Ibidem*: „sie liegt schon in *jeder* noch so kleinen «Lebensphase» und ihrer Erfahrungs*struktur*".

[14] *Idem*, p. 18: „*der Tod ist ein* Apriori *für alle beobactende, induktive Erfahrung von dem wechselnden Gehalt eines jeden realen Lebensprozesses.*"

propriului fapt de a fi întru sfârşit, în viaţa factică, în existenţa proprie concretă. Raportul cu moartea proprie ca posibilitate extremă a propriei existenţe nu va fi aşadar un raport de cunoaştere teoretică, ci unul de înţelegere existenţială.

Însă cum respinge Heidegger ideea de *cunoaştere* a morţii, ca moarte a celuilalt? După cum am văzut mai devreme, în paragraful 46, Heidegger începe prin „a da cuvântul" „simţului comun" (strategie recurentă de altfel), tocmai pentru a-l putea deconstrui ulterior. Acesta porneşte de la constatarea unei imposibilităţi a *Dasein*-ului de a experimenta moartea proprie, ca pe un fapt concret de experienţă. Nu putem avea o înţelegere sau o cunoaştere *de facto* a morţii proprii, deoarece nu o putem experimenta ca atare, căci, odată ce o experimentăm, existenţa noastră este încheiată. Heidegger arată de altfel că această imposibilitate nu este deloc întâmplătoare sau accidentală, ci este fundată în însăşi constituţia ontologică a fiinţării care noi suntem: aspectul viitorial, întotdeauna deschis, mereu „pe drum", al existenţei proprii este un moment fundamental al constituţiei de fiinţă a *Dasein*-ului, un moment pe care Heidegger îl desemnează terminologic prin expresia *Sichvorweg sein*: faptul de a fi înaintea sa.

> Acest moment structural al grijii (*Strukturmoment der Sorge*) spune fără ocolişuri că în *Dasein*, mereu, ceva *urmează încă să fie* [etwas aussteht], iar acest ceva, ca putinţă-de-a-fi a lui însuşi [*als Seinkönnen seiner selbst*], nu a devenit încă „efectiv" [*„wirklich"*]. În esenţa constituţiei fundamentale a *Dasein*-ului rezidă aşadar o *neîmplinire constantă* [ständige Unabgeschlossenheit]. Neintegralitatea [*Unganzheit*] înseamnă un rest [*Ausstand*] în ce priveşte putinţa-de-a-fi.[15]

Acest rest sau excedent (*Ausstand*) care împiedică integralitatea este temeiul imposibilităţii unei *experienţe* (şi deci şi a unei *cunoaşteri*) a morţii proprii. Ceea ce fusese deja afirmat de Epicur („cât timp eu exist, moartea nu este, iar când vine moartea eu nu mai sunt") este reluat de Heidegger, reformulat în termenii unei ontologii a fiinţării umane.

[15] *SuZ*, p. 236.

> De îndată totuși ce *Dasein*-ul „există" în așa fel încât în el nu se mai află pur și simplu nici un rest, atunci el a devenit deja prin aceasta un a-nu-mai-fi-aici [*Nicht-mehr-da-sein*]. Suprimarea restului său de ființă [*Behebung des Seinsausstandes*] înseamnă anihilarea ființei sale [*Vernichtung seines Seins*]. Câtă vreme *Dasein*-ul *este* ca ființare, el nu și-a atins niciodată „întregimea" [*Gänze*] sa. Însă în cazul că el o dobândește, atunci acest câștig devine pur și simplu pierderea faptului-de-a-fi-în-lume [*Verlust des In-der-Welt-seins*]. El nu mai este atunci niciodată experimentabil *ca ființare* [als Seiendes (...) *erfahrbar*].[16]

Dacă „experiența" este singurul temei al unei posibile înțelegeri a morții, și dacă experiența este imposibilă, rezultă de aici că nu putem avea nicicând o înțelegere autentică a morții. Această exigență este de altfel în deplină concordanță cu orientarea fenomenologică pe care Heidegger o asumă, o exigență conform căreia singura sursă legitimă de sens este ceea ce se dă în experiență. În absența unei experiențe genuine, orice cunoaștere și înțelegere este imposibilă.

> Când *Dasein*-ul își atinge „întregimea" [*der Gänze*] prin moarte, el își pierde totodată ființa locului său de deschidere [*Verlust des Seins des Da*]. Trecerea [*Übergang*] la faptul-de-a-nu-mai-fi-*Dasein* [*Nichtmehrdasein*] îi retrage *Dasein*-ului tocmai posibilitatea de a experimenta această trecere [*diese Übergang zu erfahren*] și de a o înțelege ca pe ceva care a fost experimentat [*als erfahrenen zu verstehen*].[17]

După cum am văzut, acest punct pare a anunța o veritabilă aporie: imposibilitatea unei experiențe a morții proprii conduce la imposibilitatea unei înțelegeri a morții în genere; imposibilitatea înțelegerii morții zădărnicește însă orice posibilitate de a construi un concept al totalității *Dasein*-ului; iar în lipsa unui astfel de concept elaborat, analitica existențială își pierde originaritatea și, astfel, și legitimitatea de ontologie fundamentală. În fața unei asemenea aporii, Heidegger va discuta în paragraful 47 putința de a experimenta

[16] *Ibidem*.

[17] *SuZ*, p. 237.

moartea celorlalți (*die Erfahrbarkeit des Todes der Anderen*), întrebându-se dacă moartea celorlalți ne poate oferi cu adevărat o cunoaștere și o înțelegere a morții, ca ceva obiectiv accesibil. Într-adevăr, dacă cunoașterea morții nu își poate avea sursa în moartea proprie, neexperimentabilă și inaccesibilă comprehensiunii, oare nu cumva moartea celorlalți poate servi drept sursă a acestei cunoașteri?

> Desigur, un astfel de lucru [experiența morții proprii, n. n.] este refuzat fiecărui *Dasein* în raport cu el însuși. Și atunci cu atât mai mult „se impune" moartea celorlalți. Ajungerea la sfârșit [*Beendigung*] a *Dasein*-ului devine astfel „obiectiv" accesibilă [*„objektiv" zugänglich*]. *Dasein*-ul poate — și asta în primul rând pentru că el este esențial fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți — să obțină o experiență a morții [*eine Erfahrung vom Tode gewinnen*]. Faptul acesta, că moartea este dată „în mod obiectiv" [*„objektive" Gegebenheit des Todes*], trebuie atunci să facă posibilă o delimitare ontologică a integralității *Dasein*-ului [*eine ontologische Umgrenzung des Daseinsganzheit ermöglichen*].[18]

După cum ne putem aștepta, Heidegger atacă acest subiect tocmai pentru a-l putea respinge mai bine. Ca și Scheler, Heidegger se opune ideii că moartea celorlalți, experiența empirică a acesteia și certitudinea ce o poate însoți, este sursa de sens pentru înțelegerea finitudinii *Dasein*-ului. Cunoașterea pe care o putem obține din faptul morții celuilalt nu este decât o cunoaștere derivată, o informație exterioară faptului însuși pe care îl sesizează, o perspectivă privată de orice caracter genuin. Desigur, stă în putința noastră de a fi alături de celălalt în moartea sa, însă moartea celuilalt și faptul lui de a muri este „experimentat" de celălalt și doar de el, mie rămânându-mi radical inaccesibil. Faptul de a muri al celuilalt îmi este așadar la fel de inaccesibil ca și propriul meu fapt de a muri. Ceea ce îmi este accesibil, este doar „exteriorizarea" acestui fapt de a muri, nicidecum acest fapt genuin însuși. Or tocmai sensul acestui fapt genuin însuși este cel care interesează analitica *Dasein*-ului:

---

[18] *Ibidem.*

> Întrebarea vizează sensul ontologic al faptului-de-a-muri pentru cel ce moare și aceasta ca posibilitate de ființă a ființei sale, și nu modul în care defunctul este și continuă o vreme să fie laolaltă cu cei rămași în viață. Ideea de a lua moartea, așa cum este ea experimentată prin ceilalți, ca temă pentru analiza sfârșitului Dasein-ului și a integralității sale nu poate oferi nici ontic și nici ontologic ceea ce ea pretinde că poate să ofere.[19]

Așadar, pentru Heidegger, moartea celuilalt nu poate fi nici experimentată, nici cunoscută, nici înțeleasă în ea însăși. Iar dacă moartea proprie poate fi înțeleasă, acesta se petrece într-un mod determinat, net distinct de cunoașterea „obiectivă" și de experimentarea factică. În cazul *Dasein*-ului, nu poate fi vorba de o cunoaștere despre moarte, ci de o înțelegere existențială a ei. Faptul că Scheler vorbește despre „cunoaștere" nu arată decât că este încă tributar unei tradiții filozofice ce s-a îndepărtat în mod fatal de nivelul genuin al vieții factice.

Moartea ca element constitutiv. Putem identifica încă o idee care ne permite să trasăm o paralelă între discursul lui Scheler și cel heideggerian: moartea nu este un element oarecare al existenței umane, ci este un moment constitutiv al ființei acestei ființări. Pentru Heidegger, această idee se traduce în faptul că moartea nu este în primul rând un eveniment al sfârșitului existenței, ci, interpretată ca fapt-de-a-fi-întru-moarte (*Sein zum Tode*), este ridicată la rangul de structură existențială a *Dasein*-ului, acordându-i-se o statură apriorică, transcendentală. Moartea face parte din constituția de ființă a *Dasein*-ului, precedând, ca o atare structură ontologică, orice concretizare ontică a sfârșitului. Moartea este avută în vedere ca o *posibilitate*, și nu ca una oarecare, ci ca posibilitate extremă (*äußerste Möglichkeit*) a existenței *Dasein*-ului, o

---

[19] *SuZ*, p. 239. Vezi și p. 240: „S-a arătat faptul că moartea este un fenomen existențial. Acest lucru face ca cercetarea să se orienteze într-o direcție pur existențială, luându-și ca reper *Dasein*-ul de fiecare dată propriu. Pentru analiza morții ca fapt-de-a-muri nu ne rămân decât două posibilități: fie să construim un concept pur *existențial* al acestui fenomen, fie să renunțăm la înțelegerea lui ontologică."

ființare esențialmente determinată prin aceea că este putință-de-a-fi (*Seinkönnen*). Astfel, Heidegger vorbește de „necesitatea de a interpreta fenomenul morții ca fapt-de-a-fi-întru-sfârșit, pornind de la constituția fundamentală a *Dasein*-ului"[20], iar faptul-de-a-fi-întru-moarte se întemeiază în structura grijii (*Sorge*), adică în constituția fundamentală a *Dasein*-ului înțeles ca fapt de a fi în lume (*In-der-Welt-sein*).

> Problema unui posibil fapt-de-a-fi-întreg (*Ganzsein*) al ființării care suntem de fiecare dată noi înșine este legitimă numai dacă grija, în calitatea ei de constituție fundamentală (*Grundverfassung*) a *Dasein*-ului, este „strâns legată" (*„zusammenhängt"*) de moarte în calitatea ei de posibilitate extremă a acestei ființări[21].

Într-un mod similar, și pentru Scheler moartea are un statut constitutiv. Cu toate acestea, Scheler nu va discuta problema morții în termeni ontologici. Pentru el, „ideea morții aparține elementelor constitutive [*konstitutive Elemente*] conștiinței noastre"[22].

Observăm deci că orizontul în care se mișcă problematica scheleriană a morții este cel al *conștiinței*, iar acesta ar fi un prim dezacord pe care Heidegger l-ar semnala. După cum știm, pentru Heidegger, ideea de conștiință este mult prea încărcată de aluviuni metafizice neclarificate pentru a mai putea fi întrebuințată într-o explorare fenomenologică radicală; pentru Heidegger, raportul fundamental nu este cel dintre moarte și conștiință, ci acela dintre moarte și existență.

Presupoziția lui Scheler este însă că moartea e unul dintre „elementele fundamentale ale experienței [*Grundelementen der Erfahrung*]". Ca atare, ea este foarte greu accesibilă unei „intuiții izolate [*isolierte Anschauung*]"[23]. Dacă moartea nu este în primul rând evenimentul final al vieții (decesul factic), „existența" subtilă a acesteia în însăși inima vieții ar trebui cumva identificată. Prima cale pe care o propune Scheler pentru

---

20 *SuZ*, p. 249.

21 *SuZ*, p. 259.

22 Max SCHELER, *Tod und Fortleben*, p. 17.

23 *Ibidem*.

a surprinde „moartea" – acest „element fundamental" al vieţii, acest „element constitutiv" al conştiinţei – este un procedeu abstractiv. Este vorba, cum îl numeşte el, de un „experiment de gândire [*Gedankenexperiment*]": pornind de la un obiect dat în stare naturală, îl considerăm făcând abstracţie de un element constitutiv care îi este propriu (în cazul nostru: pornind de la obiectul „om", facem abstracţie de moartea sa); iar după ce facem această experienţă mentală, comparăm restul experienţei noastre – deci viaţa căreia i s-a suspendat, ca într-o reducţie, moartea – cu conţinutul experienţei naive anterioare sau a experienţei normale (existenţa muritoare). Concluzia lui Scheler este că vom remarca o diferenţă singulară între cei doi termeni precum şi plusul de conţinut intuitiv pe care îl avea experienţa naivă.

După cum ne putem aştepta, un astfel de procedeu teoretic, întâlnit în filozofia clasică de la Descartes la Husserl şi consistând în a suspenda anumite aspecte ale unui fenomen tocmai pentru a surprinde mai bine valoarea lor pentru respectivul fenomen, nu ar fi avut cum să primească acordul lui Heidegger. Mai ales fiind vorba de moarte, acest joc mental „matematic" (scădem din x pe y, comparăm apoi „$x-y$" cu x şi aflăm astfel valoarea lui y), nu putea să îi pară foarte convingător şi nici foarte fenomenologic. Pentru Heidegger nici un fel de calcul (fie el matematic sau reductiv) nu ar putea pune în lumină existenţa muritoare. Modul în care *Dasein*-ul are cu adevărat acces la moartea proprie nu este cognitiv, ci eminamente afectiv, aşadar non-teoretic: fenomenul fundamental al angoasei revelează *Dasein*-ului existenţa sa întru moarte, iar *Dasein*-ul se proiectează pe sine, prin înţelegerea existenţială, asupra posibilităţii sale celei mai proprii, premergând întru ea.

Mai mult, Scheler înţelege moartea ca element constitutiv nu doar al conştiinţei umane, ci şi al tuturor conştiinţelor vitale[24]. Din perspectivă heideggeriană, acest lucru ar complica o dată în plus situaţia. Căci, după cum am văzut,

---

[24] *Ibidem*.

analitica ontologică a morții este ferm îndreptată împotriva aluviunilor vitaliste și biologizante în filozofie. Mai mult, Heidegger afirmă net că există o diferență abisală între moartea ce aparține *Dasein*-ului și sfârșitul specific viețuitoarelor, pe care îl determină terminologic drept pieire (*Verenden*)[25]. Pentru Scheler însă, pare că, dincolo de diferențele ce pot fi afirmate între moartea umană și cea animală, există o continuitate firească, și fenomenală și problematică. Această continuitate sau omogenitate provine tocmai din presupoziția de bază a lui Scheler, o presupoziție masiv criticată de Heidegger, anume că problema morții trebuie rezolvată în termenii problemei vieții (în timp ce pentru Heidegger ea trebui rezolvată în termeni de existență și timp, deci de ontologie fundamentală). Pe de altă parte, conceptul de viață pe care îl întrebuințează Scheler nu este folosit nici măcar într-un sens specific filozofiei vieții (ca viață umană, istorică, creatoare de valori, în orizontul spiritului), ci într-o cheie vitalist-biologică, naturalistă. Astfel, întrebându-se ce cunoaștere (*Wissen*) putem avea despre moartea proprie și sub ce formă esența morții (*Wesen des Todes*) se prezintă în experiența externă pe care o avem în privința fenomenelor vitale (*Lebenserscheinungen*), Scheler va răspunde fără rezerve că aceste întrebări presupun elaborarea unei „filozofii a vieții organice [*eine Philosophie des organischen Lebens*]". (Prin urmare, din perspectiva lui Heidegger, poziția teoretică a lui Scheler în privința conceptului de viață ar fi mult în urma aceleia a unui Dilthey, de exemplu[26]). Iată un citat care ilustrează modul în care Scheler înțelege ideea de viață:

> Ceea ce numim „viață" în sens biologic [*„Leben" im biologischen Sinne*] ni se arată ca un unic și același fapt [*ein und derselbe*

---

[25] *Cf.* ultimul capitol al secțiunii precedente.

[26] Am plasat poziția lui Heidegger cu privire la fenomenul vieții în istoria ramificată a conceptului de viață în articolul nostru „Heidegger, la polysémie de la vie et son histoire", in Ion COPOERU & Alexander SCHNELL (eds.), *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2006, pp. 85-106.

> *Tatbestand*] ce comportă *două* modalități [*Weisen*]: ca un grup de *fenomene* singulare *de ordinul formei și al mișcării* [Form und Bewegungsphänomene] *în percepția externă* a oamenilor, animalelor și plantelor, *și* ca un *proces* [*Prozeß*] dat într-un *tip* special *de conștiință* [Bewußtseinsart] ce se desfășoară într-o constantă esențial „prezentă" [*wesenhaft „gegenwärigen" Konstante*], în „trupul" [*Leib*] dat, ca fundal [*Hintergrund*] al tuturor impresiilor organice [*Organepfindungen*], într-un tip specific de conștiință.[27]

Așadar, în raport cu viața astfel determinată, moartea va fi afirmată ca un element constitutiv, esențial. Acest enunț general și întru câtva indeterminat va fi explicitat pe parcursul acestui text schelerian. Să urmărim însă cum anume va justifica Scheler acest statut privilegiat al morții și ce alte intersecții sau disjuncții posibile am putea identifica în raport cu poziția heideggeriană.

Moarte și sfârșit. Fără a rămâne la o poziție strict biologizantă, Scheler încearcă să descifreze tocmai structura și esența vieții. Dincolo de orice particularități, structura și esența vieții trebuie să fie aceleași atât la om cât și la celelalte viețuitoare (*Lebewesen*), nu doar cele existente, ci și cele posibile. Procedeul pe care pare să îl pună la lucru Scheler este unul fenomenologic husserlian: din multiplicitatea modurilor și tipurilor de viață reale și posibile, prin „variație eidetică", accedem la *eidos*-ul vieții ca atare, la ideea de viață, la esența vieții. Pornind de la această esență, se pune problema de a localiza sensul morții: „Trebuie să sesizăm cu acuratețe această structură [a vieții], eliberată de orice accesoriu individual și să vedem dacă nu cumva *esența morții* este *deja cuprinsă în ea*."[28] Esența morții, pare a fi teza lui Scheler, este într-adevăr cuprinsă în esența vieții.

> Cu adevărat, moartea nu se află doar la sfârșitul acestui proces [*am Ende des Prozesses*]; la sfârșit se află doar *realizarea* mai mult sau mai puțin *accidentală* [*zufällige Realisierung*] a „esenței" „moar-

---

[27] Max SCHELER, *Tod und Fortleben*, p. 18.
[28] *Ibidem*.

te" [„*Wesen*" „*Tod*"]. La sfârşit nu aflăm purul „ce" [*das reine Was*] al morţii înseşi, ci numai faptul accidental de a muri [*zufälliges Gestorbenwerden*], actualizarea sa [*seine Verwirklichung*] de către cutare sau cutare individ[29].

În acest sens, Scheler concepe moartea ca pe un „*apriori* pentru orice observaţie şi experienţă inductivă referitoare la conţinutul schimbător al fiecărui proces vital real". Astfel, dacă moartea nu este redusă la un simplu eveniment al încetării vieţii, ci este pusă în însuşi nucleul acestei vieţi, în structura sa constitutivă, atunci poziţia scheleriană (chiar dacă punctul său de plecare este tributar unui biologism filozofic) devine cu adevărat interesantă pentru interpretarea heideggeriană a morţii. Într-adevăr, şi pentru Heidegger, faptul de a fi întru moarte constituie într-un anumit sens nucleul existenţial al *Dasein*-ului, în ipostaza autenticităţii sale posibile. Mai mult, şi Heidegger va realiza aceeaşi trecere, de la moartea ca sfârşit, la moartea ca fapt de a fi *întru* sfârşit. Pe de altă parte, faptul că Scheler întrebuinţează termeni precum „realizare" (*Realisierung*) sau „actualizare" (*Verwirklichung*), contestând reducerea morţii la o astfel de actualizare în sfârşit, deschide deja către conceperea morţii ca posibilitate, temă exploatată ontologic de Heidegger. În ceea ce-l priveşte pe Heidegger, el nu doar că va contesta reducerea morţii la o actualizare (la faptul de a fi la sfârşit al *Dasein*-ului), ci, mai mult, va afirma că posibilitatea morţii, ca fapt de a fi întru moarte de ordinul *Dasein*-ului, este o posibilitate care trebuie *păstrată ca posibilitate*: în timp ce posibilităţile concrete sunt întotdeauna întru actualizare, moartea ca posibilitate supremă trebuie văzută *doar ca posibilitate*, şi nicidecum ca posibilitate întru o actualizare[30].

---

[29] *Ibidem*.

[30] *SuZ*, p. 261: „În chip evident, fiinţa întru moarte care face acum obiectul întrebării noastre nu poate avea caracterul faptului-de-a-fi-în-afara-ta-exercitîndu-te prin preocupare în direcţia actualizării sale (*besorgende Aus-sein auf seine Verwirklichung*). Mai întâi că moartea ca posibil nu este un posibil de ordin al fiinţării-la-îndemână sau al fiinţării-simplu-prezente (*kein mögliches Zuhandenes oder Vorhandenes*), ci

Moarte și temporalitate. Ceea ce este interesant este că Scheler va aduce în discuție în acest context tocmai problema timpului, fapt care ne va permite o altă paralelă între poziția sa și cea a lui Heidegger. El afirmă că structura oricărei faze punctuale din acest proces continuu al vieții (*kontinuirlicher Lebensprozess*) și structura conștiinței interne (*innere Bewußtsein*) pe care o avem în privința vieții sunt determinate prin trei dimensiuni sau extensii (*Erstreckungen*): faptul de a fi imediat prezent (*unmitellbares Gegenwärtigsein*), imediat trecut (*Vergangensein*) și imediat viitor (*Zukünftigsein*) al ceva. Acestor extensiuni[31] le corespund trei tipuri de acte: percepția imediată (*unmittelbares Wahrnehmen*), amintirea imediată (*unmittelbares Erinnern*) și așteptarea imediată (*unmittelbares Erwarten*). Desigur, nu este dificil să intuim că discuția scheleriană se desfășoară într-un cadru husserlian, în dinamica dintre retenție și protenție ce este constitutivă percepției[32].

---

o posibilitate de ființă (*Seinsmöglichkeit*) *a Dasein*-ului. Apoi, a te preocupa de actualizarea acestui posibil ar fi totuna cu provocarea decesului. Însă în felul acesta *Dasein*-ul și-ar sustrage tocmai terenul necesar pentru o ființă care, existând, este întru moarte."

[31] Și Heidegger va folosi termenul de *Erstreckung* (extensie), dar îi va acorda alt sens: el va vorbi despre „extensia dintre naștere și moarte" (*SuZ*, pp. 373-375), și va folosi termenul de *Erstrecktheit* (extensiune) pentru a delimita fenomenul istoricității *Dasein*-ului. Însă cele trei extensii pe care le invocă aici Scheler, vor fi determinate de Heidegger drept cele trei ecstaze ale temporalității.

[32] *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* au fost publicate doar în 1928, sub îngrijirea lui Heidegger, însă textele datează din anii 1904-1905 și 1910, fapt care – dată fiind strânsa colaborare dintre Scheler și Husserl – poate justifica presupoziția noastră că Scheler era la curent cu dezvoltările fenomenologiei husserliene. Următorul pasaj arată o dată în plus că lexicul pe care îl folosește Scheler este husserlian: „În orice sesizare [*Auffassung*] a unui lucru, a unui eveniment [*Vorgang*], a unei mișcări [*Bewegung*], a unei transformări a naturii [*Veränderund der Natur*], precum și a oricărei experiențe interne [*innere Erfahrung*] a ceea ce numim trăire psihică [*psychische Erlebnis*], există aceste trei extensiuni, care sunt învăluite de actele ce le sunt corelative. Acestea din urmă sunt complet distincte de percepția, amintirea sau așteptarea *mediate* [mittel*baren*], la care se ajunge

Timpul este așadar structura intimă a vieții, așa cum o concepe Scheler.

Întrebarea este cum va reuși Scheler să pună în lumină raportul dintre moarte și timp, în așa fel încât esența morții să facă parte, prin intermediul timpului, din esența vieții. Raționamentul lui Scheler este următorul: în măsura în care fiecare moment al vieții (fiecare moment vital) este structurat de cele trei extensiuni (prezentul, trecutul și viitorul imediate), aceste trei extensiuni configurează și o anumită direcție (*Richtung*) a experienței trăite, în sensul că „întinderea conținutului în extensia trecutului (*Umfang des Gehalts in der Erstreckung des Vergangenheit*)" crește din ce în ce mai mult, în timp ce „întinderea conținutului în extensia viitorului imediat se va micșora"; prezentul va fi astfel din ce în ce mai „comprimat" (*zusammengepreßt*) între întinderile temporale ale trecutului și viitorului. Prezentul este astfel strâns între influența sau „efectivitatea trecută" a trecutului (*Nachwirksamkeit* – cu capitalul memoriei și amintirii) care crește „cu timpul" și efectivitatea anticipativă a viitorului (*Vorwirksamkeit* – cu suma proiectelor și așteptărilor noastre) care, „cu timpul", scade. Orice moment al vieții este o continuă modificare a acestor „întinderi a extensiilor", având această tendință a orientării (*Richtungtendenz*): o creștere a volumului trecutului *în detrimentul* volumului viitorului.

După Scheler, tocmai conștiința acestei orientări, a acestei diferențe și modificări treptate, stă la baza conștiinței propriei morți. Trăirea orientării acestei schimbări (*Richtungerlebnis dieses Wechsels*) poate fi numită trăirea orientării către moarte (*Erlebnis des Todesrichtung*)[33]. Dacă întinderea extensiei viitorului (*Umfang der Zukunfterstreckung*) tinde să devină nulă, prin această orientare a trăirii ni se dă astfel tocmai faptul de a muri al morții naturale (*das Sterben des natürlichen Todes*)[34]. Astfel, donația sensului propriei morți este prezentă în mod

---

prin reproducere [*Reproduktion*] și asociație [*Assoziation*]." (Max SCHELER, *Tod und Fortleben*, p. 19)

[33] Max SCHELER, *Tod und Fortleben*, p. 20.

[34] *Ibidem*.

necesar în orice experiență posibilă a vieții proprii. (Scheler va aduce în discuție și fenomenul fundamental al îmbătrânirii – pe care nu îl mai analizăm aici). Astfel este demonstrat că esența morții face parte, prin intermediul timpului – care este structura vieții – din esența vieții. Putem observa în acest context că ideea de orientare către moarte, de direcționalitate, este compatibilă cu structura tendențională a faptului de a fi întru moarte, cu premergerea (*Vorlaufen*) prin care Heidegger descrie această structură existențială. Putem presupune, în acest sens, că există o anumită probabilitate ca această idee de tendință către moarte să fi constituit una dintre sursele de inspirație pentru Heidegger, atunci când a tematizat premergerea întru moarte. Astfel, după Scheler:

> [m]oartea nu este o componentă pur empirică [*ein bloß empirischer Bestandteil*] a experienței noastre, ci ea aparține *esenței* experienței [*es gehört zum* Wesen *der Erfahrung*] oricărei vieți și vieții proprii, aceasta având o orientare către moarte [*die Richtung auf den Tod*]. Moartea aparține formei și structurii în care orice viață, a noastră ca și oricare alta, ne este dată, iar aceasta *din interior ca și din exterior* [von innen und von außen]. Ea este un cadru [*ein Rahmen*] care nu se adaugă în mod accidental la imaginea unor procese psihice sau fiziologice independente, ci aparține acestei imagini înseși, și fără de care imaginea unei *vieți* n-ar exista[35].

După cum se poate ușor observa, argumentația lui Scheler induce o perspectivă matematizantă asupra temporalității, cu care Heidegger nu ar avea cum să fie de acord. Timpul unei vieți, pe modelul clepsidrei, ar fi un tot. Pe măsură ce timpul trece, partea de jos a clepsidrei (ce reprezintă „ceea ce a trecut") se îmbogățește, în timp, iar partea de sus a ei („viitorul", „ce a mai rămas") se micșorează, confruntându-se anticipativ cu limita ultimă, sfârșitul. Prezentul este nișa strâmtă prin care trece „timpul" (nisipul), din viitor (partea de sus) în trecut (partea de jos). Întrebarea ar fi totuși: care este, conform comparației, în explicația scheleriană analogul „forței

---

[35] *Idem*, p. 22.

gravitaţionale", cea *datorită căreia* nisipul (timpul) „cade" (trece) de sus (din viitor) în jos (în trecut)? Chiar dacă nu omologhează acest timp interior cu timpul obiectiv (discuţie asupra căreia nu putem zăbovi aici), Scheler este ghidat de o perspectivă pe care Heidegger nu ar ezita să o califice drept falsificatoare. În repetate rânduri, Heidegger atrage atenţia asupra pericolului de a răstălmăci fiinţa *Dasein*-ului prin faptul de a o interpreta prin grilele şi categoriile fiinţării simplu-prezente (*Vorhandensein*). Or, a concepe timpul pe acest model al clepsidrei este poate marca cea mai frapantă a unei astfel de optici, pe care Heidegger nu încetează să o critice ori de câte ori are ocazia.

Rezumând, reflecţia lui Scheler despre moarte prezintă şi o serie de importante compatibilităţi filozofice cu analitica heideggeriană a faptului de a fi întru moarte. În primul rând este vorba de faptul că intenţia lui Scheler este una esenţială: aceea de a înţelege *esenţa* morţii; orientarea sa este de altfel fundamental filozofică, şi nu ştiinţifică (antropologică, sociologică sau biologică). În al doilea rând, Scheler consideră că moartea nu este reductibilă la simplul eveniment al sfârşitului unei vieţi. În al treilea rând, ea este constitutivă – ca finitudine, am putea zice – esenţei vieţii, ţinând de structura oricărei trăiri. În sfârşit, ea este strâns legată de problema temporalităţii, propunându-se ideea unei orientări către moarte, a unei direcţionalităţi dinamice. Între principalele disjuncţii ale perspectivei heideggeriene faţă de poziţia scheleriană, amintim întâi de toate aluviunile biologist-naturaliste ale problemei vieţii. În al doilea rând, este vorba de poziţia teoretizant-constructivă a lui Scheler: accentul pe conştiinţă, pe cunoaşterea morţii, şi procedeele teoretice de a obţine un acces la aceasta. O altă problemă este legată de conceperea temporalităţii într-o manieră ce ţine, în ochii lui Heidegger, mai degrabă de o fiinţare simplu-prezentă decât de existenţa *Dasein*-ului.

CAPITOLUL 2

HEIDEGGER ȘI JASPERS

Karl Jaspers (1883-1963) este explicit citat în paragrafele referitoare la moarte din *Sein und Zeit*. „Pentru investigația de față a se vedea *mai cu seamă* [besonders]: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [...]"[1]. Ținând cont de faptul că Heidegger este de obicei destul de puțin generos cu autorii pe care îi citează, fiind preocupat să sublinieze mai degrabă deficiențele perspectivelor pe care le discută decât posibilele continuități în care el însuși se plasează, putem considera că prezența lui Jaspers este marcată de o certă pozitivitate. Lui Jaspers pare că i se acordă o oarecare preeminență în raport cu alți autori în privința fenomenului morții, iar Heidegger pare să afirme implicit o anumită apropiere de poziția acestui filozof. El adaugă apoi: „Jaspers concepe moartea pe firul călăuzitor al fenomenului de «situație-limită» [«*Grenzsituation*»] pus în evidență de el, un fenomen a cărui semnificație fundamentală [*fundamentale Bedeutung*] cade în afara oricărei tipologii a «atitudinilor» [«*Einstellungen*»] sau a «imaginilor despre lume» [«*Weltbilder*»]"[2].

O altă notă pozitivă referitoare la Jaspers (și legată de precedenta) poate fi găsită la sfârșitul paragrafului 60, atunci când Heidegger aduce în discuție conceptul de „situație" (*Situation*), ca mod de a exista al *Dasein*-ului în ipostaza sa autentică, în starea sa de hotărâre (*Entschlossenheit*). În acest pasaj, Heidegger indică raportul dintre ontologia fundamen-

---

[1] *SuZ*, p. 249 n, sublinierea lui Heidegger.

[2] *Ibidem*.

tală, elaborată ca analitică a *Dasein*-ului, şi posibilitatea unei antropologii existenţiale (al cărei exponent privilegiat ar fi Jaspers). Heidegger precizează însă că analitica existenţială nu trebuie confundată cu sau redusă la o antropologie, deoarece intenţia sa este una ontologică şi pregăteşte orizontul unei puneri asigurate a întrebării privitoare la fiinţă[3]. Astfel este dintru început afirmată precedenţa şi preeminenţa ontologiei fundamentale în raport cu orice antropologie posibilă. Cu toate acestea, se adaugă, ontologia fundamentală furnizează reperele fundamentale ce pot orienta elaborarea unei autentice antropologii existenţiale[4]. Or, tocmai în acest punct este citat Jaspers, acesta fiind singurul a cărui reflecţie filozofică s-a mişcat în direcţia intuită de autorul lui *Sein und Zeit* (cea a unei analitici a existenţei umane), elaborând astfel premisele unei antropologii filozofice: „În direcţia acestei problematici, Karl Jaspers este cel care, pentru prima oară (*zum ersten Mal*), a sesizat şi a dus la bun sfârşit în chip expres sarcina unei teorii a concepţiilor despre lume (*Weltanschauungslehre*)"[5]. Termenul

---

[3] *SuZ*, p. 17: „Astfel concepută, analitica *Dasein*-ului rămâne în întregime orientată către sarcina călăuzitoare, cea a elaborării întrebării privitoare la fiinţă. Prin aceasta se determină şi limitele ei. Ea nu îşi poate propune să ofere o ontologie completă a *Dasein*-ului, care desigur că trebuie construită, în cazul în care ceva de felul unei antropologii «filozofice» trebuie să stea pe o bază filozofic satisfăcătoare. Dacă intenţia noastră este să facem posibilă o astfel de antropologie, adică să o fundamentăm ontologic, atunci interpretarea care urmează nu face decât să ne pună la dispoziţie câteva «fragmente», chiar dacă acestea nu sunt neesenţiale."

[4] *SuZ*, p. 301: „Prezentarea posibilităţilor factice existenţiele în trăsăturile lor principale şi în conexiunile lor, precum şi interpretarea lor potrivit structurii lor existenţiale se înscriu în domeniul de sarcini al antropologiei tematice existenţiale. Dată fiind intenţia fundamental-ontologică a cercetării de faţă, este suficient să definim existenţial acea putinţă-de-a-fi autentică pe care conştiinţa o atestă pentru *Dasein*-ul însuşi tocmai pornind de la *Dasein*-ul însuşi"

[5] *Ibidem*. Putem identifica încă o notă, de data aceasta destul de neutră, în problematica clipei: „Referitor la clipă, cf. Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen / Psihologia concepţiilor despre lume*,

de *Weltanschauung*, folosit întâia oară de Kant în *Critica facultății de judecată*, apoi de Schleiermacher și de Dilthey[6], semnifică pentru Jaspers totalitatea de sens în care omul trăiește – *etwas Ganzes und etwas Universales*[7] –, atât în sens subiectiv (ca experiență vitală, forță și sentiment), cât și în sens obiectiv (ca lume constituită drept obiect)[8]. Orientarea fundamentală a problematicii concepțiilor despre lume către ființa umană este hotărâtoare, iar Heidegger vede în acest lucru un fapt de o importanță primordială:

> „Ce anume este omul" este aici investigat și determinat pornind de la ceea ce el poate fi în chip esențial [...]. Pornind de aici, este lămurită semnificația fundamentală existențial-ontologică a „situațiilor-limită" [*die gründsätzliche existenzial-ontologische Bedeutung der „Grundsituationen"*]. Tendința filozofică a „psihologiei concepțiilor despre lume" este înțeleasă pe de-a-ntregul greșit atunci când nu se urmărește altceva decât să fie „folosită" ca simplu compendiu al „tipurilor de concepții despre lume".[9]

---

ediția a III-a nemodificată, 1925, p. 108 și urm., ca și pp. 419–432, pentru «dosarul Kierkegaard»."

[6] Pentru Dilthey, „*Weltanschauung* nu este doar un produs al voinței noastre de a cunoaște, ci și al «comportamentului vital, al experienței vieții, al structurii totalității noastre psihice». Dilthey diferențiază trei tipuri principale de *Weltanschauung*: 1) naturalismul, bazat pe o epistemologie senzualistă, pe o metafizică mecanicistă și pe o etică hedonistă; 2) idealismul libertății care, plecând de la «faptele conștiinței», recunoaște o metafizică a suprasensibilului și un necondiționat ca cea mai mare valoare și 3) idealismul obiectiv, care înțelege universul ca o totalitate singulară, în care fiecare parte este determinată de contextul ideal al semnificației totalității, astfel că orice disonanță a vieții ar fi depășită într-o armonie universală. [...] [R]eflecția filozofică, grație conștiinței istorice, trebuie să reconducă aceste *Weltanschauungen* la originea lor în viață." E. BAUER, art. „Weltanschauung", în André JACOB (sous la dir. de), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II, *Les notions philosophiques* (vol. dirigé par Sylvain Auroux), pp. 2770-2771.

[7] Karl JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, Sechste Auflage, Springer Verlag, 1990, p. 1.

[8] E. BAUER, „Weltanschauung", *art.cit.*, p. 2770.

[9] *SuZ*, p. 301 n.

După cum vedem, conceptele de situație (*Situation*) și de situație-limită (*Grenzsituation*) intervin în mod hotărâtor în aceste pasaje. Însă aceste indicații necesită și o anumită perspectivă arheologică, privind atât legătura personală a lui Heidegger cu Jaspers, cât și raportul efectiv cu lucrările acestuia.

Biografie: de la o „comuniune de luptă" la rupturile politice. Apropierea celor doi filozofi a început în 1920, un timp care se caracteriza pentru Heidegger printr-o febrilă creație filozofică și printr-un avânt înnoitor în raport cu filozofia contemporană lui. În peisajul filozofiei germane, Heidegger îl considera pe Jaspers drept un spirit cu o orientare novatoare. Tocmai de aceea, Heidegger se simțea profund legat de Jaspers, printr-o anumită co-apartenență filozofică esențială. După cum afirma în prima scrisoare ce deschide corespondența dintre cei doi, Heidegger avea sentimentul că atât el cât și Jaspers lucrează „pornind de la aceeași situație fundamentală [*Grundsituation*] pentru revitalizarea [*Neubelebung*] filozofiei"[10]. La rândul său, Jaspers îl aprecia mult pe Heidegger[11] și considera apropierea de el drept o „comuniune de luptă" [*Kampfgemeinschaft*]"[12] întru cele filozofice. Această solidaritate începe întru câtva să se fisureze odată cu recenzia critică pe care Heidegger o elaborează asupra lucrării

---

[10] Martin HEIDEGGER – Karl JASPERS, *Briefwechsel* (1920-1963), herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Vittorio Klostermann/Frankfurt am Main, Piper/München, Zürich, 1990. Am consultat și traducerea franceză a lui Claude-Nicolas Grimbert, Gallimard, 1996, p. 15. Termenul de *Grundsituation* nu pare nici el ales la întâmplare.

[11] Vezi pentru aceasta Karl JASPERS, *Philosophical Autobiography*, in Paul Arthur SCHLIPP (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, second augmented edition 1981, pp. 75/1-75/15. În prima ediție a *Autobiografiei* (reprodusă și in traducerea franceză a lui Pierre Boudot, Aubier, 1963), partea despre Heidegger lipsește. Ea a fost scrisă inițial pentru acest volum, însă Jaspers s-a hotărât în ultimul moment să nu o publice decât după moartea lui Heidegger.

[12] Martin HEIDEGGER – Karl JASPERS, *Briefwechsel*, *op.cit.*, p. 32.

lui Jaspers, *Psihologia concepțiilor despre lume*. Lectura heideggeriană[13] i-a părut oarecum injustă lui Jaspers (o spune în autobiografia sa filozofică și în alte scrisori), iar reacția sa la această lectură heideggeriană amănunțită s-a lăsat așteptată. Se pare că, la rândul său, Heidegger, care a lucrat timp de aproape doi ani la acest text (între 1919 și 1921), a fost dezamăgit de lipsa de reacție a lui Jaspers. Distanța dintre cei doi se va mări treptat, în măsura în care atenția lui Heidegger se va îndrepta spre greci, el nemaiacordând aceeași atenție scrierilor contemporanilor săi (nici lui Jaspers). În plus, Jaspers însuși recunoaște că a avut o lectură destul de superficială la *Sein und Zeit*, fapt care nu a favorizat o altă apropiere filozofică între cei doi; dimpotrivă, completa opacitate a lui Jaspers față de prima mare realizare filozofică majoră a lui Heidegger trebuie să îi fi accentuat dezamăgirea acestuia din urmă. Chiar dacă schimbul de publicații dintre cei doi va fi constant, nici unul dintre ei nu va mai aprofunda lucrările celuilalt, iar corespondența va deveni din ce în ce mai formală, fără să mai trădeze apropierea afectivă și intelectuală din primii ani. Lovitura de grație va fi dată de acceptarea de către Heidegger a funcției de rector sub regimul național-socialist (1933). Jaspers, a cărui soție era de origine evreiască, n-a cerut nici o explicație, însă s-a simțit profund lezat de această decizie politică a lui Heidegger. Întreruperea efectivă a corespondenței dintre cei doi a avut loc în 1936. După război, în decembrie 1945, Jaspers scrie o scrisoare extrem de negativă despre Heidegger adresată lui Friedrich Oehlkers, ce făcea parte din comisia de epurare politică a corpului profesoral, recomandând suspendarea din funcție a lui Heidegger (interzicerea profesoratului), și atribuirea unei pensii pentru a-și putea continua scrisul[14]. Corespondența se va

---

[13] Martin HEIDEGGER, „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltansachauungen*", in Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, *op.cit.*, pp. 1-44.

[14] Raportul este publicat într-o notă din corespondența Heidegger-Jaspers. Vezi și Karl JASPERS, *Notizen zu Martin Heidegger*, herausgegeben von Hans Saner, R. Piper & Co. Verlag, München-Zürich, 1978.

relua în 1949 printr-o scrisoare a lui Jaspers și se va continua până în 1963.

Remarci la Karl Jaspers (1919-1921). Revenind după această paranteză biografică la problematica exclusiv filozofică, putem spune că prezența lui Jaspers în *Sein und Zeit* trebuie situată în descendența recenziei pe care Heidegger a scris-o la începutul anilor '20 la *Psihologia* lui Jaspers[15]. Prezența lui Jaspers în *Sein und Zeit* se situează astfel la mijlocul drumului ce duce de la acea „comunitate de luptă" filozofică la ruptura quasi-totală, fiind de altfel singura intersecție filozofică semnificativă dintre cele două mari personalități ale filozofiei contemporane. Ne vom îndrepta atenția către ampla recenzie a lui Heidegger la cartea lui Jaspers[16], urmând ca apoi să schițăm problematica situației limită și a modului jaspersian de a concepe moartea ca situație-limită.

Psihologia concepțiilor despre lume – considerată o lucrare fondatoare a „filozofiei existenței" (*Existenzphilosophie*) în Germania – a fost primită cu entuziasm de către Heidegger. Ceea ce admira Heidegger în efortul filozofic al lui Jaspers era încercarea acestuia de a aborda fenomenul genuin al existenței, de a delimita existența ca fenomen originar și de a descrie situațiile fundamentale în care existența se revelează sieși (situațiile-limită). Acest efort sau această tendință a reflecției jaspersiene corespundea cu orientarea heideggeriană de a surprinde și de a conceptualiza fundamentul originar al vieții factice în structura sa pre-teoretică. Solidaritatea dintre cei doi filozofi, pe care prima parte a corespondenței lor o mărturisește în repetate rânduri („comunitatea lor de luptă"), constă în

[15] Afirmațiile din *Sein und Zeit* corespund perfect celor din „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltansachauungen*", în *Wegmarken, op.cit.*; de asemenea, *Psychologie der Weltanschauungen* este singura lucrare a lui Jaspers amintită în *magnum opus*-ul heideggerian.

[16] Cf. de asemenea, analizele lui Th. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's* Being and Time, *op.cit.*, pp. 137-148 și David Farell KRELL, *Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, Pennsylvania State University Press, 1991, pp. 11-26.

dorința de a cuceri comprehensiv, pe căi distincte, tocmai acest orizont originar și ultim al „vieții". Ei aveau sentimentul că poartă o aceeași luptă în contextul filozofiei epocii, că luptă pe același front, chiar dacă cu mijloace diferite.

Era vorba, desigur, și de constituții filozofice și de educații distincte. Heidegger, cu o solidă educație teologică, intrase în filozofie pe calea regală a ontologiei și a logicii, având privilegiul de a deprinde alături de Husserl metodele concrete de cercetare ale fenomenologiei. Pentru el așadar, accesul la „lucrurile însele" și dezvăluirea acestora constituia o întreprindere conceptuală articulată: obiectivul era desigur „viața", însă ceea ce trebuia extras era *logica* acestei vieți, structura sa, ontologia care îi stă la bază. Jaspers era ca formație psiholog și psihiatru, doctor în medicină, fiind pentru început asistent la clinica psihiatrică din Heidelberg, apoi profesor de psihologie și, ulterior, de filozofie la universitatea din Heidelberg. Așadar, spre deosebire de Heidegger, nu dădea o mare atenție „filozofiei de școală", metodelor sale clasice sau istoriei filozofiei. Dintru început, filozofia a reprezentat pentru el o aventură, un experiment și o încercare de a reînnoi psihologia. Chiar dacă Jaspers a sfârșit prin a fi cunoscut mai degrabă ca filozof decât ca psihiatru sau psiholog, proveniența sa științifică și-a pus amprenta asupra creației sale filozofice, lucru sesizabil încă din titlul lucrării sale din 1919: *psihologia* concepțiilor despre lume.

Psihologia este înțeleasă aici ca o cercetare privind modurile în care sufletul se situează în raport cu lumea, instituind, prin aceste situări, diverse concepții despre lume. Spre deosebire de Heidegger, travaliul lui Jaspers nu acorda o aceeași importanță conceptualității filozofice și metodologiei puse în joc. Scopul său – sau vocația sa – era mai degrabă aceea de a pătrunde tot mai adânc în ceea ce înseamnă în mod autentic existență umană, și nu de a elabora o armătură conceptuală pentru a o descrie. Or, tocmai acestea vor fi principalele critici ale lui Heidegger: lipsa unei preocupări adecvate pentru metodologie și necesitatea unei conceptualități mai articulate. De altfel, trebuie spus că *Psihologia concepțiilor despre*

lume fusese scrisă foarte rapid, într-un avânt filozofic nereprimat, fiind publicată fără ca Jaspers să mai revină asupra textului sau să mai facă corecturi. Peste 12 ani, în 1931, când Jaspers va publica lucrarea sa fundamentală *Philosophie*[17] în trei volume, această critică a lipsei de rigoare și de sistematicitate pare să fi fost luată în serios, această lucrare fiind alcătuită mult mai atent și mai sistematic.

Revenind la recenzia lui Heidegger, trebuie menționat că ea fost elaborată treptat, între 1919 și 1921[18], constituind răspunsul pe care Heidegger îl dă lui Jaspers *din perspectiva propriilor sale căutări filozofice*. Nu avem așadar de a face cu o recenzie „obiectivă" care prezintă conținutul și structura lucrării discutate, criticând apoi „aspectele discutabile", ci este vorba de confruntarea celor două perspective ce se recunosc reciproc drept înrudite, de confruntarea celor două căi distincte ce luptă „pe același front", în vederea acelorași fenomene vizate. Așadar textul lui Heidegger nu este atât „despre" lucrarea lui Jaspers, cât despre *lectura lui Heidegger* a lucrării lui Jaspers. Dificultatea de bază a acestui text este dată nu doar de faptul că cele două poziții se află aici strâns încleștate în jurul „lucrurilor însele", ci și de faptul că Heidegger discută cartea lui Jaspers *în propriii săi termeni*. Or, terminologia heideggeriană din anii '20 se caracterizează printr-o extraordinară creativitate, printr-un necontenit travaliu

---

[17] Karl JASPERS, *Philosophie I Philosophische Weltorientierung; Philosophie II Existenzerhellung; Philosophie III Metaphysik*, Vierte Auflage, Springer Verlag, Berlin, 1973. Am consultat și traducerea franceză: Karl JASPERS, *Philosophie. I. Orientation dans le monde. II. Eclairement de l'existence. III. Métaphysique*, traduction de Jeanne Hersch, Springer Verlag, 1989.

[18] Theodore KISIEL (*The Genesis of Heidegger's* Being and Time, *op.cit.*, p. 137) afirmă pe drept cuvânt că acest text trebuie situat cu precădere în prelungirea dezvoltărilor din cursul de vară din 1920, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (GA59). Vezi de altfel pasajul aproape identic din „Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltansachauungen*", în *Wegmarken*, *op.cit.*, p. 15, și GA 59, p. 18, referitor la *Leben als Objektivierung* și *Leben als Erleben*.

asupra limbii, trăsătură ce se va accentua cu precădere în *Sein und Zeit*.

Heidegger mărturisește dintru început că va fi vorba de o *critică* a lucrării lui Jaspers, afirmând de asemenea că doar astfel poate fi sesizat ceea ce constituie singularitatea și semnificația (*Eigenständigkeit und Bedeutung*)[19] *Psihologiei* jaspersiene. Cele două aspecte fundamentale ale lucrării lui Jaspers sunt (1) tendința de a surprinde „ce este omul" (*was der Mensch sei*), deci de a determina în mod esențial sinele și (2) de a gândi viața psihică sau sufletul „ca întreg", ca totalitate. Aceste două tendințe vor caracteriza de altfel și analitica *Dasein*-ului: scopul analiticii este acela de a descoperi structurile esențiale ale ființării umane, în măsura în care aceasta este caracterizată de o înțelegere a ființei, constituind astfel terenul unei ridicări a întrebării privitoare la ființă în genere. Tot așa, una dintre cele mai importante exigențe metodologice ale lui *Sein und Zeit* este, după cum am văzut, aceea de a gândi *Dasein*-ul ca întreg originar, de a-l concepe ca un tot unitar apriori, de a nu îi scinda ființa în fragmente și în părți detașabile (problemă care este de altfel strâns legată de problema morții[20]).

Heidegger insistă mult asupra orientării criticii sale, care vizează nu cutare sau cutare aspect problematic din lucrarea lui Jaspers, ci vizează ceea ce este principial (*das Prinzipielle*)[21] în aceasta, constituind o „apropriere înnoitor-destructivă (*destruktiv erneuernden Aneignung*)"[22] a acesteia, așadar o critică fenomenologică. Iată un citat care condensează întreaga perspectivă adoptată de Heidegger:

> Critica, în atitudinea sa fundamentală [*Grundhaltung*], eliberează tendința autentică [*eignetliche Tendenz*] a lucrării lui Jaspers; prin această eliberare [*Freigabe*], ea delimitează cu mai multă

---

[19] M. HEIDEGGER, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...", *op.cit.*, p. 1.

[20] Vezi mai sus, capitolul 2 din Partea întâi, privitor la problema totalității. Putem așadar presupune că această exigență a totalității, elaborată cu instrumentele fenomenologiei husserliene, denotă parțial și o influență a lui Jaspers.

[21] M. HEIDEGGER, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...", *op.cit.*, p. 2.

[22] *Idem*, p. 4.

acuitate direcția dominantă a orientării [*durchherrschende Zugrichtung*] acestei problematici și motivul său fundamental [*Grundmotive*], și decide în cele din urmă în ce fel punctul de plecare al sarcinii [*der Ansatz der Aufgabe*], alegerea și modul de aplicare [*die Wahl und Verwendungsart*] a mijloacelor metodologice ale realizării [*Durchführung*] sale, corespund în mod genuin acestor tendințe însele și trimiterilor lor anticipative ce pot fi delimitate [*abhebbaren Vorweisungen*], și dacă, într-un mod general, aceste motive și tendințe sunt extrase într-un mod suficient de radical [*radikal genug geschöpft sind*], în raport cu direcția fundamentală [*Grundrichtung*] a filozofării[23].

Tocmai aici va interveni critica lui Heidegger. Orientarea lui Jaspers către existență și către situațiile-limită în care existența se revelează este un imens pas înainte în direcția „lucrurilor însele", însă modul de a explora acest domeniu tematic nu este suficient de radical. Este vorba în primul rând, după cum am spus, de lipsa de preocupare a lui Jaspers pentru probleme de metodă. Or, metodologia, discursul despre *modul de acces* la lucrurile avute în vedere, de asigurarea donării lor, de legitimarea și fundamentarea descrierii lor conceptuale, vor fi mereu preocupări de prim-rang pentru Heidegger. Jaspers recunoaște el însuși că nu a avut o metodă dominantă (*beherrschende Methode*), ci că a adoptat uneori o anumită metodă, alteori alta (*bald diese, bald jene*), în cadrul unei atitudini fundamentale de „pură considerare" (*bloße Betrachtung*)[24]. Așadar, o mare parte din textul acestor *Anmerkungen zu Karl Jaspers*... va fi, de fapt, o amănunțită dezbatere metodologică.

După Jaspers, psihologia concepțiilor despre lume măsoară „limitele sufletului", iar mișcările acestor concepții despre lume trebuie înțelese pornind de la situațiile-limită ce constituie orizontul totalității vieții psihice. În raport cu aceste situații-limită se constituie o serie de reacții antinomice care au loc în cadrul „procesului vieții", iar existența „ia naștere" din antinomie[25] și se luminează în aceste situații-limită ce

[23] *Idem*, pp. 2-3.
[24] *Idem*, p. 10.
[25] *Idem*, p. 7.

generează conștiința existenței. Heidegger apreciază acest efort – pe care îl consideră fără precedent – de a circumscrie și fixa regiunea vieții sufletești. Însă ceea ce el pune în discuție este tocmai orientarea subiacentă a cercetării lui Jaspers. Anume este vorba de modul de a aborda și de a cuprinde (*Zugriff*) realitatea sufletească (*das Seelischen*), care depinde de o concepere-prealabilă (*Vorgriff*)[26]: anume orientarea după o idee tradițională a sufletului. Critica lui Heidegger vizează tocmai acest lucru: este necesară cucerirea unei poziții mai originare din care să putem sesiza dacă anumite presupoziții nu au fost introduse în mod nelegitim în cadrul acestei problematici. Trebuie așadar interogată această concepere-prealabilă însăși în orizontul provenirii sale. Similar, dacă Jaspers abordează viața sufletească (*Seelenleben*), atunci dintru început se impune asupra problematicii cercetate un anumit punct de vedere privitor la ideea de viață. Or, întrebarea care se pune este dacă „pura considerare" (*bloße Betrachtung*) este ghidul cel mai adecvat pentru a accede în mod genuin la fenomenele avute în vedere. Evident, în lumina reticențelor pe care Heidegger le exprimă în *Sein und Zeit* referitor la transformarea ființei *Dasein*-ului în simplă-prezență prin pura sesizare sau pura considerare, putem înțelege și aici mefiența lui Heidegger față de obiectualizarea pe care o aduce această *Betrachtung*, mai ales când este vorba de ființa omului. Dimpotrivă, pentru Heidegger accesul la existență nu este o considerare neutră și distantă, ci constă în actualizarea faptului însuși de a exista. Așadar, în ciuda faptului că intenția fundamentală a cercetării lui Jaspers este remarcabilă (tendința către existența genuină și spre situațiile-limită), mijloacele sale de realizare sunt insuficiente (situarea necritică – non-destructivă – în tradiție, adoptarea punctului de vedere neutru al considerării).

Oricum, merită subliniat că Heidegger va adopta de la Jaspers conceptul de existență (pe care îl va elabora în direcție fundamental ontologică) recunoscându-i acestuia meritul de

---

[26] Este vorba de un concept care, alături de *Vorhabe* și *Vorsicht*, va juca un rol fundamental în *Sein und Zeit*.

a fi atras atenția într-un mod susținut asupra problemei existenței[27]. Jaspers folosește acest termen în sens de existență umană individuală, concretă, prezentă, patetică, aflată în situație, în antagonismele situațiilor-limită, iar analizele sale pornesc de la pozițiile filozofice ale lui Kierkegaard și Nietzsche. Însă Heidegger va prelucra și va formaliza acest concept în sens ontologic:

> Ceea ce constituie autentica obiectualitate a întrebării [*das in Frage stehende eigentliche Gegenständliche*] o fixăm ca indicație formală drept *existență*. Într-o astfel de semnificație indicată în mod formal, conceptul trebuie să pună în lumină fenomenul lui „eu sunt", precum și sensul de ființă [*Seinssinn*] care persistă în acest „eu sunt", ca punct de plecare al unui ansamblu fenomenal principial [*als Ansatz eines prinzipiellen Phänomenzusammenhang*] și al problematicii care îi aparține.[28]

Conceptul de existență trebuie înțeles, insistă Heidegger, ca o indicație formală (aceasta având un rol metodologic hotărâtor). Existența nu trebuie așadar redusă la o sesizare determinată a existenței (*bestimmte Existenzauffassung*), ci este, ca indicație formală (*formale Anzeige*), o structură formală prealabilă posibilelor concretizări, a posibilelor tipuri de a exista. Acest concept al existenței trebuie în prealabil elaborat, iar aceasta va fi sarcina pe care și-o va afirma peste câțiva ani *Sein und Zeit*.

Nu vom zăbovi aici asupra vastelor considerații critice, metodologice și fenomenologice pe care Heidegger le expune în recenzia sa, ci ne vom focaliza asupra problematicii situației-limită, pentru a putea circumscrie mai ușor reperele subiectului nostru, anume fenomenul morții. În recenzia sa, Heidegger subliniază importanța problematicii situațiilor-limită și afirmă de altfel că ea constituie nucleul care dă

---

[27] M. HEIDEGGER, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...", *op.cit.*, p. 15: „Das Vorwärtsführende der Jasperschen Arbeit liegt darin, daß er durch ordnendes Beistellen von bisher nicht gesehenen Phänomene auf das Existenzproblem in verstärkter Konzentrazion gemacht [...] hat."

[28] *Idem*, p. 10.

soliditate întregii lucrări a lui Jaspers[29]. Pe de altă parte, trebuie să precizăm că Heidegger nu dezbate în mod amănunțit tratarea jaspersiană a morții ca situație-limită. El se rezumă la a aminti că printre exemplele de situații-limită pe care Jaspers le dă se află lupta (*Kampf*), moartea (*Tod*), hazardul (*Zufall*) și vina (*Schuld*)[30]. Faptul că Heidegger integrează două dintre aceste *Grenzsituationen* în analitica *Dasein*-ului, și tocmai ca mijloace de autentificare ale acestei ființări, ne lasă să presupunem că Jaspers constituie aici principala sursă de inspirație.

„Situație" și „situație-limită". Cele trei întrebări pornind de la care putem înțelege acest aspect problematic sunt următoarele: (1) Ce înseamnă pentru Jaspers „situație" și „situație-limită"? (2) În ce sens moartea este o situație-limită? (3) Ce caracteristici ale morții ca situație-limită sunt preluate la nivelul analiticii *Dasein*-ului?[31]

Jaspers definește „situația" drept o realitate care suscită un interes pentru un subiect, o realitate concretă și plină de sens (*sinnbezogene Wirklichkeit*), deopotrivă fizică și psihică, care poate semnifica pentru propria viață un avantaj (*Vorteil*) sau un prejudiciu (*Schaden*), un noroc (*Chance*) sau un obstacol (*Schranke*), și care poate fi studiată din mai multe perspective: biologia studiază situațiile ca *Umwelt* animal, economia abordează situațiile din perspectiva raportului dintre cerere și ofertă, istoria abordează situațiile în ceea ce au ele unic și plin de sens etc. Situațiile sunt, așadar, fie situații generale, tipice (*allgemeine, typische*), fie situații unice, determinate istoric (*historisch bestimmte einmalige Situationen*)[32]. Subiectul

---

[29] *Idem*, p. 11: „das Ganze der Arbeit verfestigenden Kern".

[30] *Idem*, pp. 11 și 25. În sinteza pe care o va publica câțiva ani mai târziu, *Philosophie. I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenz-erhellung; III. Metaphysik*, cele patru situații-limită pe care Jaspers le va discuta sunt: moartea, lupta, vina și suferința (*Leiden*).

[31] Pentru aceasta, cf. articolul lui Edwin LATZEL, „The concept of «ultimate situation»", in Paul Arthur SCHLIPP (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers, op.cit.*, pp. 177-208.

[32] K. JASPERS, *Philosophie* II, *Existenzerhellung, op.cit.*, pp. 201-202.

există mereu în cadrul unor astfel de situații, pe care le cunoaște mai mult sau mai puțin clar, în modificările lor posibile, pe care le creează prin acțiunile sale de natură tehnică, juridică sau politică. Viața (*Dasein*)[33] este așadar fapt de a fi în situații (*Sein in Situationen*), iar eu ca subiect empiric nu pot ieși dintr-o situație decât intrând într-o alta. În orice caz, dacă pot modifica cutare sau cutare situație, trecând într-o alta, nu pot suspenda faptul de a fi în situație în general (*In-Situation-Sein überhaupt*)[34].

Dincolo de aceste situații „uzuale", se disting situațiile-limită (*Grenzsituationen*), acele situații care nu pot varia și care nu se pot modifica. Astfel, după Jaspers, nu pot trăi fără a lupta și fără a suferi; tot așa, mai devreme sau mai târziu, fac experiența culpabilității; de asemenea, trăiesc expus hazardului și nonsensului; în sfârșit, știu că în mod necesar voi muri. Lupta (*Kampf*), vina (*Schuld*), moartea (*Tod*) hazardul (*Zufall*) sau suferința (*Leiden*) sunt astfel de situații-limită care configurează întotdeauna viața noastră.

În *Anmerkungen zu Karl Jaspers...*, Heidegger nu ne lasă prea mult să înțelegem ce anume valorizează el din analiza acestor situații-limită. Singurul lucru notabil pe care îl afirmă este acela că analizele jaspersiene, deși îi par duse într-o bună direcție, nu îi par suficient de aprofundate și că este necesară o analiză articulată a lor.

> Chiar și la o „simplă considerare" [*bloße Betrachtung*], cred că ceea ce Jaspers afirmă cu privire la situațiile-limită concrete [*die*

---

[33] Jaspers nu folosește termenul *Dasein* în sensul pe care Heidegger îl acordă acestui cuvânt, ci în sensul clasic post-kantian de existență, cu conotația de simplă existență, de viață obișnuită, cotidiană. Cum însă „existență" este confiscat de importantul termen de *Existenz* (ce va apărea imediat în analiza jaspersiană), și cum termenul *Dasein* netradus trimite direct la semantica heideggeriană, am urmat sugestia lui Jeanne Hersch de a traduce *Dasein* prin „viață". Pentru Jaspers, trecerea de la *Dasein* la *Existenz* coincide cu trecerea de la neautenticitate la autenticitate. Cei doi termeni sunt situați așadar într-o semantică opozitivă.

[34] K. JASPERS, *Philosophie* II, *Existenzerhellung*, *op.cit.*, p. 203.

konkreten Grenzsituationen], dată fiind semnificația principială [*prinzipielle Bedeutung*] pe care aceste fenomene o au tocmai în domeniul total [*Gesamtbereich*] al fenomenelor pe care el le vizează – el având și meritul de a le sublinia – nu este elaborat până la capăt în mod adecvat conceptual [*nicht im entferntesten angemessen begrifflich durcharbeitet*].[35]

Astfel, problema lui Heidegger nu este aceea de a critica poziția lui Jaspers privitoare la moarte. Mai degrabă, ceea ce este necesar e o elaborare a contextului fundamental în care se nasc aceste fenomene determinate ca situație-limită. Dacă moartea și vina sunt situații-limită – ceea ce Heidegger nu contestă –, problema este aceea de a le situa în întregul care este ființa omului ca atare, în structura sa de ființă. Ceea ce pare să spună aici Heidegger este tocmai faptul că, înaintea unei analize determinate a situațiilor-limită, este necesară descrierea adecvată a orizontului înscrierii lor în existența umană, adică a ceea ce va numi în 1927 constituția de ființă a *Dasein*-ului. Într-adevăr, descrierea adecvată trebuie să fie una fenomenologică, ontologică și hermeneutică, și să reveleze structurile acestei ființe pentru care situațiile-limită (moartea sau vina) au un sens oarecare. Dar, principial, semnificația acestor situații-limită trebuie înțeleasă *pornind de la* structurile întregului în care ele se înscriu, în lumina acestora, ca particularizări ale acestora. De aceea Heidegger va enunța în *Sein und Zeit* necesitatea ca *Sein zum Tode* și *Schuldigsein* să fie înțelese (descrise, interpretate) în lumina structurii grijii. La fel, conceptele care trebuie folosite pentru descrierea acestor situații-limită trebuie extrase *pornind de la lucrurile însele*, adică de la fenomenele avute în vedere. În consecință, conceptele care pot descrie adecvat fenomenul morții trebuie obținute pornind de la acest fenomen însuși, și nu din afara sensului său originar, iar acest fenomen își capătă inteligibilitatea sa fundamentală doar atunci când este integrat în întregul din care face parte. Aceste preocupări și precauții metodologice sunt prezente *in nuce* în *Anmerkungen zu Karl Jaspers*, după cum o arată și citatul următor:

---

[35] M. HEIDEGGER, „Anmerkungen zu Karl Jaspers...", *op.cit.*, p. 26.

De aceea, o critică de detaliu [a situaţiilor-limită, n.n.] ar risca să îi impute lui Jaspers concepţii şi semnificaţii pe care acesta nu le-ar recunoaşte ca fiind ale sale. Cu atât mai mult cu cât în general o astfel de critică se mişcă în incertitudine, atâta vreme cât contextul fundamental [*Grundzusammenhang*] în care se nasc fenomenele şi conceptele în chestiune nu este în mod distinct vizibil.[36]

Moartea ca situaţie-limită. În *Fiinţă şi timp*, Heidegger numeşte la un moment dat faptul de a fi întru moarte drept o „«situaţie-limită» originară"[37]. În acest pasaj, legătura şi simultana separaţie a lui Heidegger faţă de Jaspers sunt evidente: pe de o parte, termenul de *Grenzsituation* trimite fără echivoc la Jaspers, iar Heidegger mărturiseşte prin aceasta o certă filiaţie conceptuală; pe de altă parte, ghilimelele deja arată rezerva prevenitoare pe care Heidegger o pune în joc, un recul prudent în faţa acestei filozofii.

Să ne oprim însă câteva momente asupra tematizării jaspersiene a morţii ca situaţie-limită. Avem la dispoziţie două analize distincte ale morţii ca situaţie-limită: în *Psychologie der Weltanschauungen* (1919)[38] şi în *Philosophie* II *Existenzerhellung* (1931)[39]. Între aceste două texte trebuie să situăm, desigur, apariţia lui *Sein und Zeit* în 1927. Aşadar, pe lângă posibilitatea de a ne interoga în privinţa influenţelor *Psihologiei* jaspersiene asupra lui *Fiinţă şi timp*, putem să ne întrebăm şi dacă nu cumva anumite aspecte din analiza jaspersiană din *Philosophie* (1931) nu sunt de fapt reacţii faţă de Heidegger şi „influenţe" retrospective pe care acesta le-a suportat la lectura

---

[36] *Ibidem*.

[37] *SuZ*, p. 349. Iată întregul pasaj: „Die Gegenwart, die den existenzialen Sinn des Mitgenommenwerdens ausmacht, gewinnt von sich aus nie einen anderen ekstatischen Horizont, es sei denn, sie werde im Entschluß aus ihrer Verlorenheit zurückgeholt, um als gehaltener Augenblick die jeweilige Situation und in eins damit die ursprüngliche «Grenzsituation» des Seins zum Tode zu erschließen."

[38] K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, *op.cit.*, pp. 259-270.

[39] K. JASPERS, *Philosophie* II *Existenzerhellung*, *op.cit.*, pp. 220-229.

lui *Sein und Zeit*. O astfel de analiză sistematică este, desigur, foarte utilă, însă ea ne-ar abate de la scopul principal al lucrării noastre. Cum nu este aici locul de a tenta o analiză comparativă a celor două scrieri, vom considera aceste două texte, dincolo de diferențele reale dintre ele, ca un întreg, și ne vom mărgini să facem, la momentul oportun, cu titlu de probabilitate, doar o serie de sugestii privind posibila influență „răsturnată", dinspre Heidegger spre Jaspers, în ceea ce privește problema morții[40].

În *Psihologie* (1919), Jaspers remarcă faptul că moartea este deopotrivă o situație universală (*allgemeine Situation*) – în măsura în care tot ceea ce este real este și trecător – și o situație specific individuală (*spezifisch individuelle*), în măsura în care ea privește viața fiecăruia în parte, fiind moartea individuală a sinelui propriu (*der individuelle Tod des eigenen Selbst*)[41]. Filozoful nu este interesat însă de primul aspect, de moartea ca generalitate, căci acesteia nu i se poate acorda statutul de situație-limită. Ceea ce importă este așadar relația specifică a omului cu propria sa moarte (*einzigartige Beziehung des Menschen zu seinem eigenen Tod*), incomparabilă cu orice posibilă experimentare a caracterului trecător (*Vergänglichkeit*) a oricărei alte realități. Căci dacă omul poate experimenta moartea în general sau moartea celorlalți ca eveniment sau proces corporal (*Körpervorgang*), ca nonexistență a aproapelui (*Nichtexistenz des Nächsten*), el continuând să existe, el nu are totuși o experimentare a morții înseși (*keine Erfahrung von Tode*), ci doar o experimentare a relațiilor celor vii cu moar-

---

[40] Singura abordare comparativă a problemei morții la cei doi autori este, după știința noastră, lucrarea de doctorat a lui Karl LEHMANN, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, Heidelberg, 1938, lucrare susținută la Facultatea de Teologie, Ruprecht-Karl-Universität Heidelberg. Lehmann tratează problema morții comparativ, așa cum apare în *Sein und Zeit* (1919) și *Philosophie* (1931), însă nu se referă deloc la *Psychologie* (1919). Comparația este desfășurată sistematic (pp. 45-59) pe firul director configurat de trei concepte fundamentale: cel de posibilitate (*Möglichkeit*), de autenticitate (*Eigentlichkeit*) și de înțelegere (*Verstehen*).

[41] K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, *op.cit.*, pp. 260-261.

lea (*Beziehungen des Lebendigen zum Tode*)[42]. După cum am văzut și în confruntarea cu Scheler[43], aceeași tematică poate fi regăsită și la Heidegger, aproape în aceiași termeni, ceea ce ne lasă să credem că suntem în fața unei posibile influențe.

Pe de altă parte, pentru Jaspers, moartea este ca ceva ireprezentabil (*etwas Unvorstellbares*) și de negândit (*etwas eigentlich Undenkbares*). Tot ce ne putem reprezenta în privința ei și tot ce putem gândi cu privire la ea sunt doar negații, și nu pozitivități. Moartea mea este opacă, este absoluta neștiință (*absolutes Nichtwissen*)[44], iar eu nu pot să am nici cea mai mică înțelegere în privința sa. Acestei poziții total negative, Heidegger îi va opune, după cum știm, premergerea (*Vorlaufen*) întru moarte, ca atitudine *înțelegătoare* față de viitorul cel mai propriu, recuperând astfel o anumită inteligibilitate a morții. Chiar dacă, în sens ontic, este ferm afirmată imposibilitatea oricărei cunoașteri și experimentări a morții, la nivel ontologic înțelegerea supremei posibilități ca atare rămâne pentru Heidegger indiscutabilă.

Ceea ce îl interesează pe Jaspers este însă raportul personal cu moartea (*persönliche Verhalten zum Tode*), reacția individuală trăită în raport cu situația limitei morții[45]. Or, moartea nu este trăită ca situație-limită nici la popoarele primitive (care o înțeleg în general ca fiind cauzată de o voință rea), nici de cei pentru care rolul morții este de la sine înțeles, având deja reprezentări clare despre ea, ca fiind certă în realitatea sa sensibilă, și nici de cei care o situează în linia unei reflecții despre nemurire (*Unsterblichkeitgedanken*) și despre soarta

---

[42] *Idem*, p. 261. Același lucru este afirmat în *Philosophie* II *Existenzerhellung*, p. 222: „Mein Tod ist *unerfahrbar* für mich, ich kann nur in Beziehung auf ihr erfahren [...] sterbend erleide ich den Tod, aber ich erfahre ihn nie".

[43] Cf. capitolul anterior.

[44] K. JASPERS, *Philosophie* II *Existenzerhellung*, *op.cit.*, p. 222. Pentru subiectul empiric („neautentic"), moartea este un a nu vrea să știi (*Nichtwissenwollen*) ceea ce, oricum, nu *poți* să știi.

[45] K. JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, *op.cit.*, p. 261: „die individuelle erlebte Reaktion auf die Situation der Grenze des Todes".

postumă a omului[46]. În fiecare dintre aceste ipostaze, moartea ca situație-limită este ratată. Problema este așadar aceea de a obține o anumită atitudine care să nu rateze, ci dimpotrivă să înțeleagă moartea ca situație-limită. În *Philosophie*, Jaspers va repeta aceeași idee:

> Pentru cel ce există în situația-limită, moartea nu este nici ceea ce este aproape [*das Nahe*] nici ceea ce este străin [*das Fremde*], nici dușman [*Feind*] nici prieten [*Freund*]. Ea este ambele lucruri, într-o mișcare între forme contradictorii. Moartea încetează să mai fie adeverirea conținutului existenței [*Bewahrung des Gehaltes der Existenz*], dacă aceasta adoptă față de ea o atitudine rectilinie univocă [*eine eindeutig gradlinige Haltung*]: așa cum se întâmplă în ataraxia care, insensibilă, evită situația-limită prin rigiditatea unui fapt de a fi sine [*Selbstsein*] punctual pe care nimic nu îl mai poate atinge; sau ca în negarea acestei lumi [*Weltverneinung*] care se înșală pe sine și se consolează [*täuscht und tröstet*] cu ajutorul fantasmelor [*Phäntasmen*] într-o altă viață în lumea de dincolo[47].

Nu este greu de observat că și această idee jaspersiană este prezentă în labirinturile hermeneutice ale analiticii heideggeriene a morții. Căci și Heidegger consideră că raportarea autentică la propriul sfârșit autentifică și adeverește întreaga existență a *Dasein*-ului. Tot așa, și el va căuta să propună un mod de raportare la moarte care să nu îi falsifice caracteristicile sale esențiale. Heidegger este de asemenea preocupat să delimiteze analitica existențial-ontologică a morții de alte interpretări care nu au acces la fenomenul originar al morții. Aici identificăm o altă similitudine – pe care nu o putem considera doar o simplă coincidență – cu exemplele pe care le dă Jaspers privind ratarea situației-limită (spre exemplu: popoarele primitive și concepțiile despre nemurire). Astfel, Heidegger aduce în discuție interpretarea biologică ce amestecă sensul morții umane cu sensul pieirii animale, interpretarea biografic-istorică sau etnologic-psihologică ce analizează

---

[46] *Idem*, p. 262. Exemplele de trăire a caracterului trecător al vieții pe care le oferă Jaspers sunt din aria buddhismului, pp. 264-265.

[47] K. JASPERS, *Philosophie* II *Existenzerhellung*, *op.cit.*, pp. 223-224.

diversele tipuri de a muri și concepțiile despre moarte ale primitivilor, considerațiile teologice privind ce este „după moarte" sau cele metafizice privitoare la originea morții, la rău și suferință[48]. Toate acestea, afirmă Heidegger, presupun un concept al morții ce trebuie în prealabil elaborat în structurile sale ontologice.

Eschivă și autenticitate. După cum am menționat, în *Philosophie* (1931), analiza jaspersiană a morții ca situație-limită aduce o serie de clarificări sistematice. Deși unitatea de viziune dintre acest text și considerațiile publicate cu 12 ani înainte în *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) este incontestabilă, putem sesiza și o serie de modificări la nivel conceptual și de îmbogățiri la nivelul efectiv al analizei. Lucrul acesta nu ar pune neapărat probleme dacă nu am sesiza și o serie de elemente care, lipsind în 1919, sunt foarte asemănătoare cu aspecte ale analizei heideggeriene din *Sein und Zeit* (1927). Întrebarea care se pune este atunci: dacă până acum ne-am putut întreba în privința unor posibile influențe ale *Psihologiei* lui Jaspers asupra lui Heidegger, nu ar trebui oare să ne întrebăm acum despre posibilele influențe ale analizei morții din *Sein und Zeit* asupra trilogiei jaspersiene din 1931? În lipsa unor probe evidente, să ne mărginim la a indica funcționarea paralelă și concomitentă a unor serii de motive filozofice atât în lucrarea lui Jaspers cât și în cea a lui Heidegger.

Spre exemplu, Jaspers spune că moartea ca fapt al vieții (*Faktum des Daseins*) nu este o situație-limită, cum nu este nici pentru animale și nici pentru subiectul empiric ce o evită, știind că va muri; însă el știe în sensul de așteptare a unui punct indeterminat al timpului (*Erwartung für einen unbestimmten Zeitpunkt*)[49]. În condițiile în care tema indeterminării când-ului morții și a așteptării nu apare la Jaspers în 1919, putem oare presupune că aici se aude ecoul analizelor lui Heidegger din 1927? La fel, tema angoasei, absentă în 1919, își face totuși

[48] *SuZ*, pp. 246-248.

[49] K. JASPERS, *Philosophie* II *Existenzerhellung*, *op.cit.*, p. 220.

apariţia în 1931. Jaspers, trebuie să remarcăm, nu îl citează nicăieri pe Heidegger, iar în *Autobiografia* sa mărturiseşte că a avut un contact superficial cu textul lui Heidegger, că nu îi trezea deloc interesul, ba chiar că a citit foarte puţin acest text. Acestea fiind „datele", este greu să probăm o influenţă heideggeriană asupra lui Jaspers. Cu toate acestea, problema este bine să rămână deschisă.

Să notăm şi că, în contrast cu analiza din *Psychologie der Weltanschauungen*, Jaspers discută, în mod distinct, şi moartea aproapelui şi moartea proprie. Însă, spre deosebire de Heidegger, pentru care moartea celuilalt nu este decât o *Ersatzthema*, ineficientă pentru înţelegerea morţii proprii, Jaspers îi acordă şi acesteia statutul de situaţie-limită. Aşadar nu doar moartea proprie, ci şi moartea celuilalt, dacă acesta este în ipostaza de celălalt anumit, iubit, preţios, unic, are o valoare autentificatoare. Moartea aproapelui (*Tod des Nächsten*) antrenează o zguduire existenţială (*existenzielle Erschütterung*) radicală, ce deschide către transcendenţă[50].

Jaspers accentuează că, în viaţa de zi cu zi, în viaţa normală de subiecţi empirici, trecem din situaţie în situaţie, însă evitând situaţiile-limită, închizând ochii şi eschivându-ne din faţa lor: „*Als Dasein können wir den Grenzsituationen nur ausweichen, indem wir von ihnen die Augen schließen*"[51]. Evităm aşadar moartea şi ne sustragem confruntării cu sfârşitul nostru cel mai propriu. Iată încă o tematică pe care şi Heidegger a exploatat-o în proiectul său ontologic: eschiva (*Ausweichen*) este un termen pe care Heidegger îl întrebuinţează recurent pentru a defini structura căderii şi fuga din faţa fiinţei noastre autentice. Într-adevăr, în cădere, *Dasein*-ul se livrează lumii şi se lasă incitat de ea şi astfel ajunge să se eschiveze din faţa lui însuşi[52]. Eschiva ca modalitate a căderii[53] îşi va căpă-

---

[50] *Idem*, p. 222

[51] *Idem*, p. 204.

[52] *SuZ*, p. 139.

[53] *SuZ*, p. 139: „*Die existenziale Verfassung dieses Ausweichens wird am Phänomen des Verfallens deutlich werden.*" Caracteristicile fundamentale ale căderii, anume ispitirea (*Versuchung*), liniştirea (*Beruhigung*)

la deplina concretețe și semnificație ontologică în cazul faptului de a fi întru moarte, ca eschivă în fața morții (*Ausweichen vor dem Tode*)[54]. Această evitare a morții este modul falsificat, cotidian, al ființei întru sfârșit, constituind maniera prin care impersonalul „se" împiedică accesul autentic la propria finitudine a *Dasein*-ului, falsificând un aspect sau altul al morții proprii. Acestei maniere evaziv-evitante a eschivei i se va opune maniera autentică a asumării faptului propriu de a fi întru moarte. Tematica lui *Ausweichen* deschide așadar problema diferenței fundamentale dintre modalitatea neautentică (una care evită) și cea autentică (una care nu evită) a raportului cu propria moarte. Această dihotomia poate fi identificată și la Jaspers.

Într-adevăr, pentru Jaspers, raportul cu aceste situații-limită este calea spre autenticitatea ființei noastre. Subiectul empiric jaspersian (ce corespunde, schematic, *Dasein*-ului neautentic heideggerian) evită aceste situații-limită și își închide ochii în fața lor. Pentru a deveni el însuși, pentru a deveni autentic, el trebuie să reușească să iasă în întâmpinarea acestor situații-limită cu ochii deschiși, să se confrunte cu ele și să le asume: *„wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Augen eintreten"*. Doar astfel subiectul empiric accede la existență (*Existenz*), adică la autenticitate. Această activitate prin care omul intră în posesia sinelui propriu este numită de Jaspers devenirea existenței posibile din noi (*das Werden der in uns möglichen Existenz*)[55]. *Existenz* este așadar titlul pe care Jaspers îl atribuie modului autentic al ființei noastre, în timp ce subiectul empiric (conștiința) este numele ce corespunde stării „naturale", neautentice. „A trăi situațiile-limită și a exista este același lucru [*Grenzsituationen erfahren und Existieren ist dasselbe*]"[56].

și înstrăinarea (*Entfremdung*) configurează așadar această eschivă din fața propriului sine.

[54] *SuZ*, pp. 253, 255, 256, 258, 259, 425.

[55] K. JASPERS, *Philosophie* II, *Existenzerhellung*, *op.cit.*, p. 204.

[56] *Ibidem*.

Problema consecventă va fi prin urmare aceea a trecerii de la ipostaza neautentică la ipostaza autentică a vieții noastre. Jaspers va configura acest pasaj de la neautenticitate la autenticitate, de la *Dasein* la *Existenz*, printr-o serie de salturi (*Sprunge*): (1) Ca ființă naturală în lume, mă pot situa opozitiv, prin gândire, în raport cu întregul acestei lumi (*vermag ich mich allem gegenüberzustellen*), obținând solitudinea (*Einsamkeit*) absolută a conștiinței proprii, parțial sustrasă situațiilor concrete; (2) pentru o atare conștiință sustrasă lumii, care este pură privire (*bloße Auge*) în singurătatea faptului de a fi sine (*Selbstsein*), se profilează situațiile-limită, ascunse de altminteri privirii naturale a subiectului empiric: omul începe să își obțină ființa sa proprie și devine existență posibilă (*mögliche Existenz*); el este pură cunoaștere și universalitate a voinței de a ști (*Universalität des Wissenswollens*), iar certitudinea ființei sale el o găsește în această știință; (3) al treilea salt se face prin reintrarea în lume, ca o confruntare cu aceste situații-limită și prin cucerirea propriei existențe, iar aici se realizează saltul de la o considerare clarificatoare (*erhellende Betrachtung*) la o realizare existențială (*existentielle Verwirklichung*), iar existența posibilă devine existență reală (*wirkliche Existenz*)[57].

După cum știm, ideea unei treceri de la ipostaza neautentică la cea autentică a vieții noastre este integrată și ea în analitica existențială a *Dasein*-ului. Similitudinea poate merge mai departe: așa cum pentru Jaspers, trecerea de la subiectul empiric la existență se face prin intermediul situațiilor-limită, tot așa pentru Heidegger, trecerea de la existența neautentică la existența autentică se face prin intermediul raportului cu moartea și cu faptul de a fi vinovat (în conexiunea fundamentală în care cele două se află), deci tocmai cu cele două situații-limită pe care Heidegger pare că le preia de la Jaspers. Dinamica dintre autenticitate și neautenticitate în cadrul vieții factice existente își are așadar un corespondent și în „existențialismul" lui Jaspers.

---

[57] *Idem*, pp. 204-208.

Chiar dacă în privința temei autenticității nu putem decide „din ce parte" a venit influența și „cine a stimulat pe cine", putem să ne închipuim care ar fi fost posibilele rezerve ale lui Heidegger față de modul în care Jaspers descrie *cum*-ul acestei treceri de la neautenticitate la autenticitate. În primul rând, acest model este profund îndatorat unor modele filozofice clasice. Gestul retragerii din lume, printr-un act de voință, ca situare opozitivă în raport cu lucrurile lumii, este fidel tematicii recurente a reducției, de la Descartes la Husserl. Este în fond un gest filozofic, un gest care *aparține* filozofului, celui ce filozofează. Pentru Heidegger, acest gest este mai degrabă un construct filozofic decât o des-coperire legitimată fenomenologic a modului în care se declanșează, survine și se obține autenticitatea. În plus, Heidegger i-ar putea reproșa lui Jaspers că tematica cunoașterii, a științei și certitudinii are un rol director în cadrul acestei deveniri a sinelui, acesta fiind un indiciu al predominanței teoreticului asupra vieții factice pre-teoretice. Jaspers, chiar dacă primește o serie de impulsuri din partea unui Kierkegaard (inamic declarat al lui Hegel), perpetuează (poate tocmai de aceea) o poziție funciarmente hegeliană: realizarea sinelui este o realizare de ordinul științei. În schimb, Heidegger – poate primul autentic anti-hegelian din istoria filozofiei – va căuta mobilurile acestei treceri de la neautenticitate la autenticitate pe un palier anterior cunoașterii, pe un palier care precedă știința și raționalitatea: va fi vorba de dispoziția fundamentală a angoasei, o situare afectivă (ce-i drept: înțelegătoare), aflată în conexiune fundamentală cu faptul de a fi întru moarte și cu vocea conștiinței care cheamă către faptul de a fi vinovat cel mai propriu. Laborioasele considerații metodologice din *Sein und Zeit* referitoare la obținerea adecvată a unei putințe autentice de a fi întreg a *Dasein*-ului trebuie înțelese pornind de la această exigență de *a nu construi* în mod speculativ un mod al devenirii sinelui de la starea sa precară la starea sa autentică.

CAPITOLUL 3

HEIDEGGER ȘI HUSSERL

După cum am văzut, în cazul lui Jaspers, raporturile cu Heidegger în privința problemei morții nu sunt nici liniare și nici uniforme, ci ceva mai complicate și, pe alocuri, chiar răsturnate: putem presupune nu numai o influență *exercitată asupra* lui Heidegger, ci și una *exercitată de el* asupra seniorului și companionului său filozofic. Jaspers poate astfel figura atât în galeria „surselor" heideggeriene în problema morții, însă el ar putea fi plasat, măcar în ceea ce privește anumite aspecte, și în raza iradierii analiticii existențiale a morții din *Sein und Zeit*. Așadar, după ce am explorat versantul influențelor pe care Heidegger le-ar fi putut suporta din partea unui Scheler sau Jaspers, ne putem îndrepta atenția asupra celuilalt versant, cel al influenței pe care problema heideggeriană a morții a exercitat-o asupra filozofiei ulterioare. Într-adevăr, în urma analizei heideggeriene a morții, această problemă s-a bucurat de o carieră fenomenologică impresionantă, care ar putea fi urmărită cel puțin în marginea contribuțiilor lui Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas sau Jacques Derrida. Moartea a devenit astăzi o problemă fenomenologică incontestabilă, căpătând o certă importanță și centralitate în cadrul preocupărilor contemporane de fenomenologie.

Dar nu este lipsit de importanță să vedem care a fost reacția lui Edmund Husserl în fața analizei heideggeriene a morții. Pentru un fenomenolog „ortodox" al vremii, și mai ales pentru Husserl, rolul central pe care îl căpătase problema morții în proiectul heideggerian trebuie să fi ridicat destule semne

de întrebare. Căci, având în vedere modul inițial de instituire a fenomenologiei, ca demers teoretic descriptiv și neutru, exercitat asupra registrului „pur" al conștiinței transcendentale, o astfel de importanță acordată morții nu s-ar fi putut justifica prea ușor. Într-adevăr, faptul că moartea ar putea avea o putere explicativă distinctă pentru sensul profund al subiectivității umane nu a fost întrezărit în cadrul investigațiilor husserliene asupra ego-ului transcendental și a modului de constituire a lumii, a lucrurilor, a alterității inter-subiective; astfel, acest fapt brutal al empiriei, care instaurează suspendarea radicală a posibilității oricărei experiențe în genere, nu a ajuns să joace un rol decisiv în analizele fenomenologice ale lui Husserl. Că moartea a căpătat ulterior un statut de fenomen privilegiat, că o „fenomenologie a morții" a devenit cu putință, iată ceva care nu ar fi putut fi anticipat cu ușurință de cercetătorul care ar fi frecventat, la începutul secolului trecut, textele părintelui fenomenologiei. Să vedem însă care a fost reacția lui Husserl la problema heideggeriană a morții.

Chiar dacă Husserl nu dezvoltă propriu-zis o „fenomenologie a morții" și chiar dacă moartea nu face parte dintre temele predilecte pe care fondatorul fenomenologiei le discută, putem identifica anumite pasaje ce ne pot lăsa să întrevedem care a fost reacția lui Husserl față de pretenția lui Heidegger de a aborda *fenomenologic* moartea și față de statutul *transcendental* pe care acesta i-o acordă, ca structură existențial apriorică, ca fenomen constitutiv ființei *Dasein*-ului. În măsura în care majoritatea pasajelor în care Husserl discută problema morții sunt situate după publicarea lui *Sein und Zeit*[1], putem presupune că avem de a face cu o primă

[1] Principalele texte husserliene (deja publicate) în care apare tema morții sunt: 1) paragraful 23 din *Ideen II* (1912-1915); 2) *Meditații Carteziene* (1929), o apariție razantă în paragraful 61; 3) un text de la începutul anilor `30 intitulat „Monadologie" și publicat în *Husserliana XV*; 4) o serie de discuții ale lui Husserl cu Eugen Fink și Dorion Cairns, discuții ce au avut loc începând din 1931 și au fost consemnate de Cairns; 5) un text scris la sfârșitul lui august 1936 intitulat „Die anthropologische Welt" și publicat ca al 28-lea text în *Husserliana XXIX*.

reacție față de Heidegger și față de importanța pe care el o acordă acestui fenomen. Astfel, putem presupune că problema heideggeriană a morții din *Sein und Zeit* l-a *provocat* efectiv pe Husserl și că acesta a încercat în repetate rânduri (chiar dacă nu sistematic) să situeze această problemă în harta generală a fenomenologiei și să identifice mecanismele conceptuale prin care moartea ar putea fi abordată *streng phänomenologisch*. Așadar avem de a face cu o primă confruntare: considerând că analitica heideggeriană este ilegitimă fenomenologic, Husserl se raportează în mod critic la aceasta și caută să limiteze pretențiile „discipolului" său privitoare la sensul privilegiat al acestui fenomen.

O serie de cercetători au încercat să reconstituie prezența firavă a acestei teme în masa manuscriselor husserliene, între care multe sunt încă inedite[2]. Pentru că nu suntem în

---

În ceea ce privește textele încă inedite, după descrierea pe care o oferă cercetătorii de la Husserl-Archives Leuven în *Identitätsverzeichnis*-ul publicat pe site-ul web al instituției, ar fi vorba de cel puțin încă două manuscrise care privesc tema noastră: 1) *Ms.* A VI 14a (1930-1932), intitulat: *Die phänomenologische Problematik von Geburt, Tod, Unbewusstsein zurückgeleitet zur allgemeinen Theorie der Intentionalität. Weltbewusstsein und thematisches Bewusstsein*; și 2) *Ms.* C 17 V (decembrie 1931), intitulat: *Wie konstituiert sich die Einheit einer realan Zeiträumlichkeit, bzw. die Einheit der realen Welt durch die getrennten Wachperioden hindurch? Welche Rolle speilen da Schlaf, dann aber Geburt und Tod für die Konstitution der Welt? Wie führt die konstitutive Rückfrage bzw. die ernstliche Durchführung einer „Weltanschauung" auf Geburt und Tod? Die Unanschaulichkeit von Schlaf, Geburt und Tod. Darin ferner Erweiterung des Begriffes der Primordialität auf eine intersubjektive Primordialität als Einheit intersubjektiver Wachheit (wacher, lebendiger Gegenwart).* Natalie DEPRAZ și Jean-Marc MOUILLIE, („«Se donner» la mort", în *Alter*, nr. 1/1993, p. 130) mai semnalează încă două manuscrise nepublicate care intersectează tema noastră: *Ms.* E III 4 intitulat *Teleologie* (vara lui 1930) și Ms. E III 6 intitulat *Gemeinschaftsleben und „Existenz"* (mai-iunie 1933).

[2] Natalie DEPRAZ & Jean-Marc MOUILLIE, „«Se donner» la mort", *art.cit.*, pp. 107-130; Ahmed SOYSAL, „Deux études sur la non-donation", in *Alter*, nr. 1/1993, pp. 241-264; Marc RICHIR, „Vie et mort en phénoménologie", în *Alter*, nr. 2/1994, pp. 333-365. Nu ne-au fost accesibile

măsură să ne aventurăm într-o întreprindere de o asemenea anvergură, vom încerca cel puțin să schițăm rezultatele la care au ajuns acești cercetători, întrebându-ne care sunt motivele pentru care Husserl a „neglijat" această temă, precum și care sunt rațiunile pentru care ea nu își poate găsi un rol de prim-rang în cadrele fenomenologiei transcendentale. Chiar dacă, în cazul fenomenului morții, referințele directe ale lui Husserl la adresa lui Heidegger sunt destul de firave, vom încerca să deducem sau să reconstruim cum anume a receptat Husserl importanța pe care Heidegger a acordat-o morții în *Sein und Zeit*, care ar fi principalele coordonate ale lecturii sale, care ar fi principalele critici pe care acesta le-ar fi adus discipolului său. Nu în ultimul rând, problema este aceea de a vedea cum anume ar fi putut Husserl transpune *în propria sa logică* o problematică precum fenomenologia morții.

Notele lui Husserl la **Sein und Zeit**. Pentru început, ne vom îndrepta atenția asupra notelor marginale care au fost găsite pe exemplarul lui Husserl din *Sein und Zeit*[3]. Este vorba de mărturia primei reacții pe care Husserl a avut-o la lectura acestei lucrări, care marchează deja prima mare schismă în istoria fenomenologiei. Este vorba, aici, și de mărturia stuporii intelectuale pe care a încercat-o Husserl în fața crudei evidențe că discipolul său favorit s-a îndepărtat în mod fundamental de fenomenologia ale cărei baze el le pusese timp de aproape trei decenii. Dacă până la apariția lui *Sein und Zeit*

---

o serie de articole care tratează această temă, între care Shigeto NUKI, „Das Problem des Todes bei Husserl – ein aspect zum Problem der Zusammenhangs zwischen Intesubjektivität und Zeitlichkeit", în H. WEISS und G. PAGEL (Hrsg.), *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, Könighausen und Neumann, 1989, pp. 155-169, și Angela Alles BELLO, „Riflesioni sulla morte in un inedito husserliano", in *Segni e comprehensione*, 3 (8), 1989.

[3] „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit*", text publicat sub îngrijirea lui Roland Breeur în *Husserl Studies*, vol. 11, nr. 1-2, 1994, pp. 3-63. Am consultat și traducerea franceză a lui Natalie Depraz, „Notes marginales de Husserl à *Être et temps*", în Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Editions de Minuit, 1993, pp. 9-38.

Husserl își punea în Heidegger cea mai mare nădejde privind viitorul fenomenologiei, considerându-l cel mai proeminent discipol al său, odată cu prima lectură din *Ființă și timp* el începe să fie nu doar mirat de noutatea limbajului folosit de Heidegger și de stranietatea modului său de gândire, ci conștientizează treptat prăpastia care s-a căscat între el și Heidegger. Deja în 1927 Husserl îi scria lui Ingarden că „Heidegger nu a înțeles întregul sens al metodei reducției fenomenologice", iar după lectura aprofundată la *Sein und Zeit*, pe care o face în vara lui 1929, sesizând alonja atacurilor disimulate pe care Heidegger le îndreaptă asupra sa, Husserl ajunge la concluzia că nu poate situa lucrarea acestuia în cadrul general al fenomenologiei[4]. După 1931, termenii lui Husserl vor fi din ce în ce mai duri, zicând nici mai mult nici mai puțin că Heidegger propune o „ontologie a iraționalismului", că dă dovadă de o „profundă, genială neștiințificitate", situată la „antipodul" poziției sale filozofice, fiind o „caricatură a scrierilor sale"[5].

Între notele marginale ale lui Husserl la *Sein und Zeit*, putem identifica paisprezece remarci referitoare la anumite pasaje din paragrafele dedicate fenomenului morții. Între acestea, doar cinci au o anumită concretețe ce se pretează comentariului, restul fiind sau un semn de întrebare, sau o subliniere a unui cuvânt, sau un simplu *Nota bene*.

Prima notă se află la pagina 237 din *Sein und Zeit*, în dreptul rândului 30, la începutul paragrafului 47. Acest paragraf discută „posibilitatea de a sesiza [*Erfassungsmöglichkeit*] un *Dasein* în întregul său". Aici Heidegger spune că „[t]recerea la faptul-de-a-nu-mai-fi-*Dasein* îi retrage *Dasein*-ului tocmai posibilitatea de a experimenta această trecere [*diese Übergang*

---

[4] Vezi pasajele din corespondența lui Husserl către Pfänder, Ingarden sau Landgrebe (între 1927 și 1931), citate de Roland BREEUR în notița sa introductivă „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*", in *Husserl Studies*, vol. 11, nr. 1-2, 1994, p. 4.

[5] Scrisori către Baudin, Pfänder și Ingarden, citate de Roland BREEUR, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*", *art.cit.*, pp. 4-5.

zu erfahren] și de a o înțelege ca pe ceva care a fost experimentat [*als erfahrenen zu verstehen*]"[6]. În dreptul acestor rânduri Husserl notează: „Întrebarea este așadar cum pot să fac intuitiv acest lucru [*wie kann ich das anschaulich machen*]?"[7].

După cum știm, pentru Husserl intuiția (*Anschauung*) este singura sursă adecvată de sens pentru orice demers fenomenologic și doar datul intuitiv poate umple în mod adecvat o intenție. Așadar, lucrurile trebuie să fie *date* în intuiție pentru ca o vorbire despre ele să fie validă fenomenologic. În măsura în care în privința morții proprii nu avem o „experiență", cum Heidegger recunoaște de altfel în acest pasaj, Husserl pare să afirme că nu avem nici un fundament intuitiv pentru înțelegerea ei și, deci, pentru abordarea ei fenomenologică. Moartea proprie este într-adevăr, o non-donație și, ca atare, ea pare că se refuză principial fenomenologiei. Această imposibilitate de a avea o donație intuitivă a morții proprii, a morții unui eu, este afirmată încă din *Ideen II*, cu referire specifică la eul pur:

> Dacă ar avea un sens să spunem că acest eu se naște sau piere, atunci ar trebui să verificăm această posibilitate în donația pură [*in der reinen Gegebenheit bewähren*], ar trebui să putem sesiza în intuiția pură [*reine Intuition*] posibilitatea esențială a nașterii și a pieirii [*die Wesensmöglichkeit von Entstehen und Vergehen*]. Însă, de îndată ce ajungem acolo, absurditatea [*Wiedersinn*] sare în ochi. Eul pur [*reines Ich*] al unei astfel de intuiții, adică cel ce privește, cel care focalizează, ar trăi pe de o parte în continuitatea unui astfel de act de a privi, ca identic în durata care îi este inerentă și ar trebui, pe de altă parte, să găsească în această durată tocmai o porțiune de timp în care el însuși n-ar fi și un punct de plecare prin care el ar intra pentru prima oară în ființă. Am ajunge la absurditatea că eul absolut ființător [*das absolut seiende Ich*] s-ar găsi pe sine ca neființător [*als nicht seiend vorfinde*] în durata ființei sale [*in der Dauer seines Seins*] [...].[8]

---

[6] *SuZ*, p. 237.

[7] „Randbemerkungen Husserls...", *art.cit.*, p. 32.

[8] Edmund HUSSERL, *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, herausgegeben von

Aceeași problemă se poate ridica și în privința totalității *Dasein*-ului, care este invocată în același pasaj: poate fi ea *dată* intuitiv? Putem *sesiza* într-adevăr un *Dasein* total? Poate această totalitate să ne fie dată în *intuiție*, în așa fel încât pornind de la această donație să o putem fonda fenomenologic și, prin urmare, și conceptual?

Desigur, ne putem întreba înainte de toate care este statutul intuiției în *Sein und Zeit*. În această privință, există pasaje clare care argumentează întemeierea intuiției în existențialul înțelegerii[9]. Cu toate acestea, nu trebuie să uităm că Heidegger a afirmat în repetate rânduri că întreprinderea sa filozofică datorează enorm descoperirii *intuiției* categoriale husserliene. Este adevărat că nici moartea și nici totalitatea *Dasein*-ului nu sunt accesibile unei intuiții sensibile, empirice, dar nu este deloc exclus ca intuiția categorială să servească aici drept sursă validă pentru o analiză autentic fenomenologică. Într-adevăr, analizele heideggeriene vor pune în lumină faptul că fenomenul morții ca fenomen *de ordinul Dasein-ului* nu este un fapt empiric, ci o *posibilitate esențială* a acestei ființări. În măsura în care *Dasein*-ul, în constituția sa ontologică, corespunde subiectivității *transcendentale* husserliene – ego-ului *empiric*, omului în atitudinea *naturală*, corespunzându-i concretizarea *ontică* posibilă a existenței –, moartea capătă, în analizele lui Heidegger, o statură *transcendentală*. *Sein zum*

Marly Biemel, Husserliana Band IV, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 103. Am consultat și traducerea franceză Edmund HUSSERL, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constituition*, trad. fr. Éliane Escoubas, P.U.F., 1982 (aici, p. 154).

[9] *SuZ*, p. 147: „A arăta felul în care orice privire este primordial întemeiată în înțelegere — privirea-ambientală a preocupării este înțelegerea ca *simț comun* [*Verstehen als Verständigkeit*] — înseamnă a-i retrage purei intuiri preeminența ei [*dem puren Anschauen sein Vorrang genommen*], care, noetic vorbind, corespunde preeminenței ontologice tradiționale a ființării-simplu-prezente. «Intuiția» și «gândirea» sunt amândouă derivate îndepărtate ale înțelegerii. Chiar și «intuiția esențelor» [*Wesensschau*] de tip fenomenologic își are temeiul în înțelegerea existențială."

Tode specific *Dasein*-ului – care de fiecare dată sunt eu – nu este nicidecum un eveniment accesibil intuiției sensibile, ci este *un mod de a fi aprioric* al ființei *Dasein*-ului, care nu poate fi accesibil decât *intuiției categoriale*. Oricum, faptul că morții i se atribuie un statut transcendental, adică aprioric și ontologic, trebuie să îi fi părut lui Husserl străin de esența fenomenologiei[10].

A doua notație la care ne vom opri se află la pagina 250, rândul 41, unde Heidegger afirmă: „Moartea este posibilitatea purei imposibilități a *Dasein*-ului. Astfel, moartea se dezvăluie ca posibilitatea *cea mai proprie, desprinsă de orice relație și de nedepășit*"[11]. Aici, Husserl comentează: „posibilitatea morții este prin aceasta doar presupusă, și nu clarificată [*immer vorausgesetzt, nicht klargelegt*]", adăugând imediat: „O posibilitate de nedepășit este și hazardul universal, destinul, universul iraționalităților"[12].

Trebuie să recunoaștem că această replică este greu de administrat. Știm că moartea este descrisă de Heidegger ca o posibilitate privilegiată ce *aparține în mod intim* ființei *Dasein*-ului, ca o ființă constituită de posibil, ca ființă posibilă și putință de a fi. Or, în ce sens putem considera „hazardul universal [*die universale Zufall*]" o *posibilitate* a *Dasein*-ului? Desigur, hazardul poate constitui o *limită* în raport cu care conștiința se poate delimita, cu care omul se poate confrunta, de care el se poate izbi (să reamintim că Jaspers plasase

---

[10] Husserl îi scrie lui Pfänder în 1931 despre anumite *„fremde Gedankenmotive"* în demersul lui Heidegger. Or, între aceste motive străine de gândire putem, probabil, situa și fenomenul morții. De altfel, după cum remarcă Roland BREEUR, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*", *art.cit.*, p. 6, Husserl nu a lucrat deloc asupra paragrafelor 33-38 (pp. 167-180 din *SuZ*), paragrafe dedicate între altele flecărelii, curiozității și ambiguității, a căror prezență într-o lucrare de fenomenologie fundamentală trebuie să-i fi părut la fel de bizară.

[11] *SuZ*, p. 250: „Der Tod ist die Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit. So enthüllt sich der *Tod* als die *eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit.*"

[12] „Randbemerkungen Husserls...", *art.cit.*, p. 32.

hazardul între situațiile-limită). Însă e greu de înțeles cum anume am putea concepe „hazardul" ca *posibilitate* a *Dasein*-ului, *aparținând* acestei ființări. Mai ales că acest hazard este determinat ca „universal" – în timp ce *Dasein*-ul este arhi-particularizat și supra-singularizat ca *Jemeinigkeit*, ca fapt de a fi de fiecare dată al meu. Înțelege oare Husserl termenul de *Dasein* în sens kantian de simplă existență, fapt care ar permite corelația cu „hazardul universal"? Greu de crezut. La fel, este greu de decis ce înțelege aici Husserl prin „destin" (*Schicksal*), pe care îl consideră, de asemenea, o posibilitate de nedepășit. Cu atât mai mult, atunci când e vorba de „universul iraționalităților [*das Universum des Irrationalitäten*]" – la ce se referă oare Husserl: la materia inertă care ne înconjoară? Sau la pulsiunile inconștiente, animalice, „iraționale", care ne domină mereu? Accentul lui Husserl pare să cadă nu atât asupra ideii de posibilitate, cât asupra caracterului „de nedepășit": în acest sens, atât hazardul, cât și destinul sau iraționalitatea pot fi considerate de nedepășit, fatale, necesare. Dar aceasta nu înseamnă nici că acestea sunt posibilități (ci realități, sau mai precis: necesități) și nici că ele ar aparține *Dasein*-ului (cel puțin în sensul în care Heidegger înțelege această apartenență). Așadar, reproșul lui Husserl pare de fapt să ascundă o anumită neînțelegere a sensului posibilității în demersul heideggerian și în special a statutului acestei *unüberholhare Möglichkeit*[13].

A treia notație se referă la pagina 251, rândurile 13-14, unde Heidegger discută modul în care *Dasein*-ul are un acces afectiv și nu cognitiv la propria moarte. Iată pasajul vizat:

---

[13] Aceasta este și opinia pe care o găsim în excelentul studiu semnat Denise SOUCHE-DAGUES, „La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*", in Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, *op.cit.*, p. 135: „Incompréhension radicale de l'«existential» comme tel? – Sans doute. Mais il y a aussi du défi dans cette note; il y a l'affirmation de la pensée de la mort se substituant à la mort elle-même: la pensée n'étant ce qu'elle est et ne pouvant être ce qu'elle est que contre l'univers des irrationnels."

În primă instanță și cel mai adesea, *Dasein*-ul nu are nici o conștiință explicită (și cu atât mai puțin una teoretică) despre faptul că el este remis morții și că moartea aparține astfel faptului-de-a-fi-în-lume. Aruncarea în moarte [*Geworfenheit in den Tod*] i se dezvăluie într-un chip mai originar și mai pătrunzător [*ursprünglicher und eindringlicher*] în situarea afectivă a angoasei [*Befindlichkeit der Angst*].

Husserl notează în margine: „Instinct al angoasei, și trebuie dezvăluit ca atare (*Instinkt der Angst und muß als solcher enthüllt werden*)". Prima remarcă pe care o putem face este că angoasa nu este, pentru Heidegger, un instinct, ci o dispoziție afectivă fundamentală. În logica heideggeriană, nu putem trasa o legătură clară între problematica afectivității și cea a instinctului. Căci, în timp ce *Befindlichkeit* ține de constituția ontologică a *Dasein*-ului, instinctului nu i se rezervă nici un loc în cadrul analiticii existențiale, el fiind întru câtva reprimat în zona netematizată a trupului și a animalității[14]. De altfel, nici în fenomenologia lui Husserl problematica instinctului nu este o temă centrală, instinctul fiind considerat, ca fenomen irațional, „o formă derivată din intenționalitatea guvernată prin rațiune și subordonată ei"[15]. Cercetări recente de arhivă au pus în lumină mai multe considerații fundamentale privitoare la o *Instinktintentionalität* și *Triebintentionalität*[16].

Ultimele două notații, ambele la pagina 258, se referă la ideea certitudinii morții. Cele două pasaje heideggeriene la care se referă Husserl sunt următoarele:

Situarea afectivă cotidiană pe care am caracterizat-o afișează o superioritate în fața „realității" certe a morții, o superioritate

---

[14] Vezi pentru aceasta articolul nostru, „Sur le concept de pulsion (*Trieb*) chez Heidegger", în Chan-Fai CHEUNG, Ivan CHVATIK, Ion COPOERU, Lester EMBREE, Julia IRIBARNE, & Hans Rainer SEPP (eds.), *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, web-published at www.o-p-o.net, 2003.

[15] Cf. Bruce BÉGOUT, N. DEPRAZ, M. MAVRIDIS, S. NAGAÏ, „Passivité et phénoménologie génétique", în *Alter* nr. 3, p. 454.

[16] Vezi în special Nam-In LEE, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers, Phænomenologica 128, 1993.

> aparent eliberată de orice angoasă, dar de fapt preocupată „în mod anxios" de această realitate certă. În virtutea acestei situări afective, cotidianitatea admite o certitudine „mai înaltă" decât aceea doar empirică. *Știm* că moartea este certă și totuși nu „avem" propriu-zis certitudinea ei.
> Cotidianitatea ne împinge în stringența preocupării și taie legăturile cu acea obosită, „inactivă gândire în marginea morții". Moartea este lăsată pe „cândva mai târziu" și aceasta se face invocându-se așa-numita „opinie generală". Impersonalul „se" acoperă astfel specificitatea certitudinii morții, *faptul că ea este posibilă în orice moment.*

În privința primului pasaj, Husserl subliniază pasajul „o certitudine «mai înaltă» decât aceea doar empirică" și adaugă: „așadar certitudinea nu este doar o certitudine doxică [*Gewißheit ist dann nicht bloß doxische Gewißheit*]". În privința celui de-al doilea fragment, Husserl subliniază ultimele cuvinte și adaugă: „Însă aici mai trebuie considerat fenomenologic încă ceva. Moartea este strâns legată de hazard și, în general, de «contingența» duratei vieții"[17]. Tema hazardului revine așadar: moartea depinde de hazard, de accidental, de accidentalitatea sau contingența duratei vieții. Este, putem spune, o pură întâmplare, un pur hazard că unii trăiesc 70 de ani, în timp ce alții 20. Accidentele care pot „provoca" moartea fac și ele parte din această accidentalitate a morții. În continuare, Husserl nu pare dispus să accepte că moartea proprie poate să fie și altceva decât un „caz de moarte", un eveniment care survine la un moment dat. Cu această „accidentalitate" a morții, Husserl pare să se plaseze în continuare exclusiv pe versantul „ontic" al fenomenului morții, refuzând astfel implicit versantul ontologic pe care îl elaborează Heidegger.

Pentru acesta din urmă, certitudinea morții este mai înaltă decât certitudinea empirică și decât certitudinea apodictică obținută în domeniile teoretice: este o certitudine ontolo-

---

[17] „Randbemerkungen Husserls...", *art.cit.*, p. 32: „Aber da kommt eben phänomenologisch noch einiges in Betracht. Der Tod is mit Zufall verwoben, und überhaupt der «Zufälligkeit» der Lebensdauer"

gic-existențială, care se fundează în fenomenul ontologic al adevărului existențial. *Dasein*-ul ca stare de deschidere este adevărul primordial ontologic (*Dasein*-ul este adevăr), iar în acest sens are o precedență definitorie față de adevărul ontic al ființării (ființarea este adevărată), care, la rândul său, precedă și face cu putință orice adevăr al judecății (judecata este adevărată)[18]. Certitudinea originară de sine, care însoțește acest adevăr originar, depășește fără măsură comună posibilele tipuri de certitudine de ordin teoretic sau judicativ, fie că e vorba de certitudinea empirică a ceea ce se dă *leibhaft da* în intuiție, fie că e vorba de certitudinea apodictică ce se întemeiază în evidența absolută[19].

Heidegger și „spectaculoasele acrobații" cu moartea. Principala discuție se va purta așadar în jurul statutului ontic sau ontologic al morții, ceea ce, în termeni husserlieni, ar indica statutul natural/empiric sau transcendental al acestui fenomen. Faptul că tema morții nu este deloc lipsită de importanță pentru departajarea pozițiilor teoretice ale celor doi filozofi este atestat încă din 1931 de o discuție dintre Eugen Fink și Dorion Cairns, consemnată de acesta din urmă. Astfel, în opinia lui Fink, Heidegger putea vedea în poziția filozofică a lui Husserl un anumit *hybris*, un anumit „orgoliu" care uită limitele umanității și care fuge de anumite probleme precum moartea[20]. Așadar, încă de la început, discipolii lui Husserl și-au dat seama că tema morții ascunde în filozofia lui Heidegger o alonjă pe care fenomenologia husserliană nu o acoperă și de care, mai mult, „fuge". Dar oare nu

---

[18] Pentru aceasta, vezi *SuZ*, paragraful 44 și comentariul nostru din secțiunea precedentă.

[19] Pentru determinarea sensului evidenței absolute, apodictice, ca indubitabilitate absolută, cf. paragraful 6 din *Meditații carteziene*.

[20] Dorion CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, Phænomenologica 66, notiță din 24.08.31, p. 25: „Heidegger probably finds in Husserl a certain *hybris*, a certain «superbity», forgetting the limits of humanity, and fleeing from certain problems, such as those of death, etc."

același lucru spune implicit și Heidegger, când afirmă că raportările teoretice sau teoretizante la moarte fug de fapt din fața ei, o acoperă și o disimulează? Să notăm de altfel că, în cadrul întâlnirilor dintre Husserl, Fink și Cairns, tema morții își face de câteva ori apariția, însă în corelație cu tema nașterii[21]. Determinantă este în primul rând analogia morții cu somnul:

> Noi cunoaștem nașterea și moartea doar pe baza inter-subiectivității. Moartea apare ca o pauză în cealaltă viață. În aceasta, ea este analoagă somnului. Dar somnul apare în sfera primordială de asemenea – într-un fel ca o pauză, iar analiza sa este foarte dificilă[22].

---

[21] Natalie DEPRAZ, în articolul său „Naître à soi-même", *art.cit.*, p. 81 și urm., consideră că, dacă Husserl arată o predilecție pentru tema nașterii în detrimentul temei morții, acest lucru se explică prin faptul că în analizele sale asupra temporalității, accentul cade asupra trecutului și asupra prezentificării acestui trecut în amintire. Este vorba așadar de preeminența amintirii asupra așteptării, a trecutului asupra viitorului. Faptul că pentru Heidegger, în schimb, moartea va căpăta un rol primordial, se explică prin aceea că viitorul este ecstaza fundamentală a temporalității, că prezentul se constituie pornind de la viitor, reluând trecutul.

[22] Dorion CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink, op.cit.*, p. 19: „Birth and death we know only on the basis of intersubjectivity. Death appears as a pause in other life. In this it is analogous to sleep. But sleep appears in the primordial sphere, too, – likewise as a pause and its analysis is very difficult". Conversație cu Husserl, Fink și Miyake (Japonia), 19 august 1931. În cadrul unor întâlniri pe care Cairns le are doar cu Eugen Fink, tema morții este abordată din nou. Astfel, în notiția lui Cairns din 21 septembrie 1931, pp. 33-34: Fink „warned against taking literally Husserl's phrases on *Geburt* and *Tod* <birth and death> in the transcendental sphere; Husserl means to indicate the transcendental problems of the constitution of these phenomena for the ego. // I suggested that it was perhaps not correct to regard an undying and unborn life as a fiction. Death and birth, for all I could see, are factual but not necessary. At least their necessity is not as immediately obvious as the necessary of, say, the structure of perception. Fink seemed to consider the immortal life as a notion of the same order as the infinitely extended body: the precise limits are arbitrary facts, but the presence of limitation is necessary. [...] [T]he actuality

Tema somnului este recurentă în reflecţia fenomenologică a lui Husserl. Spre exemplu, în anii `30, Husserl scrie că prin moarte omul ca „monadă" „cade într-un somn absolut"[23]. Am putea spune deci, analogic desigur, că aşa cum moartea este un somn din care nu ne mai trezim, tot aşa somnul este o „moarte" din care revenim, dimineaţă de dimineaţă[24]. Într-adevăr, Husserl se întreabă într-un text din 1936 dacă, în ciuda tuturor diferenţelor evidente dintre somn şi moarte, ele nu sunt de fapt profund înrudite, dacă moartea nu este de fapt un „frate" al somnului: *„muß nicht doch eine Verwandschaft bleiben, bleibt nicht doch der Tod Bruder des Schlafs?"*[25].

Pe de altă parte, Husserl este ferm în a afirma că ceea ce ne este accesibil în privinţa naşterii sau a morţii, ne este accesibil fie ca naştere *a celuilalt*, fie ca moarte *a celuilalt*. Arătând că nimeni nu poate face în sine însuşi experienţa morţii (*der Tod kann niemand an sich erfahren*)[26], Husserl se întreabă

---

of death, of the time of birth and death, is the necessary horizon for a possible immortality – that immortality is only a possibility in view the actuality of death. [...] [A]n immortality of the transcendental ego after a possible break-up of the world experience and the self-apperception as in the world, was absurd. [...] [F]or the transcendental ego, death is no possible *Gegenwarterlebnis* [...]." La fel, într-o discuţie din 24 noiembrie 1931 dintre Cairns şi Fink, problemele transcendentale ale naşterii şi morţii sunt caracterizate drept *Ganzheitsfragen* (p. 49).

[23] Edmund HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Dritter Teil: 1929-1935, herausgegeben von Iso Kern, *Hua XV*, p. 609. Este vorba de textul intitulat „Monadologie", tradus în franceză de Natalie Depraz, ca anexă a articolului său „La vie m'est-elle donne?", *Les Etudes Philosophiques* no. 4/1991, pp. 466-470.

[24] Pentru o inspirată descriere fenomenologică a „trezitului dimineaţa", vezi textul lui Alexandru DRAGOMIR, publicat în *Cinci plecări din prezent*, Humanitas,.2005.

[25] Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937, Hua XXIX*, p. 338. Vezi, de asemenea, şi traducerea în franceză a pasajului în Edmund HUSSERL, „Le monde anthropologique", în *Alter. Revue de phénoménologie*, no. 1/1993, *Naître et mourir*, pp. 271-290.

[26] Acelaşi lucru îl va susţine în 1945 şi Maurice MERLEAU-PONTY, în *Phénoménologie de la perception*, pp. 249-250: „Nici naşterea mea

cum experimentăm moartea celorlalți. Iar aici va face apel la teoria empatiei și la cuplul conceptual *Leib* (trup, corp viu, trăit din interior) și *Körper* (corp, experimentat ca întindere, ca exterioritate), prin care, în *Meditația a V-a*, elaborase constituirea inter-subiectivității pe cele două paliere fundamentale: constituirea celuilalt ca trup (pornind de la sensul trupului meu) și a mea drept corp (pornind de la sensul corpului său). Prin analogizarea sensului trupului propriu cu sensul corpului celuilalt, ajung la „întruparea" (*Verleiblichung*) celuilalt – sesizarea celuilalt ca trup viu –, acest proces fiind dublat de unul reciproc, prin sesizarea trupului meu ca un corp (*Verkörperung*). Pornind de la această cuplare (*Paarung*) a celor două versante se constituie câmpul inter-subiectivității (lumea comună și tot ce derivă din ea, valorile noastre comune etc.). Doar pornind de la acest câmp al inter-subiectivității, pot fi accesibile nașterea și moartea, ca moarte a celuilalt sau ca naștere a celuilalt care intră în câmpul meu de experiență. Moartea celuilalt, ca moarte a trupului său, se manifestă prin aceea că „trupul se transformă într-un mod corporal în așa fel încât suspendă condițiile de posibilitate ale empatiei [*der Leib verändert sich körperlich so, daß er die Bedingungen der Möglichkeit der Einfühlung aufhebt*]", adică „nu mai exprimă nici o ființă sufletească [*er nicht mehr <ein> seelischen Sein ausdrückt*]"[27].

---

nici moartea mea nu îmi pot apărea ca experiențe ale mele, deoarece, dacă le-aș gândi așa, m-aș presupune ca preexistent și supraviețuindu-mi mie însumi pentru a le putea suporta și n-aș gândi așadar nașterea mea sau moartea mea ca atare. Nu pot să mă sesizez deci ca «deja născut» și «încă viu» – să sesizez nașterea mea și moartea mea ca orizonturi pre-personale: știu că ne naștem și murim, însă nu pot cunoaște nici nașterea mea nici moartea mea."

[27] Edmund HUSSERL, *Hua XXIX*, *op.cit.*, p. 332 (trad. fr. p. 282). Vezi în continuare un alt pasaj interesant, pp. 337-338: „Obiectiv vorbind, moartea survine deoarece structura organică a trupului, ca o condiție de posibilitate a vieții, se transformă în «cadavru» [*Leichnam*]. Există un mod de a muri care, prin empatie, poate fi interpretat ca o adormire liniștită și împăcată [*still-friedliches Einschlafen*]. Un altul, care poate fi interpretat ca a muri în mari suferințe corporale [*Sterben in*

În schimb, atât naşterea proprie cât şi moartea proprie nu îmi sunt date, ele sunt exemple de non-donaţie, de imposibilitate a umplerii intuitive, de non-fenomene şi de limite ale demersului fenomenologic însuşi. Pretenţia lui Heidegger de a discuta faptul de a fi întru moarte (dar şi naşterea, căci Heidegger vorbeşte de un *Sein zum Anfang*) dincolo de câmpul de sens al inter-subiectivităţii trebuie să îi fi părut lui Husserl o „erezie" fenomenologică. Într-adevăr, în demersul husserlian, o importanţă primordială o are *ordinea tratării* problematicilor fenomenologice, iar palierele de sens nu pot fi transgresate fără a se falsifica autenticitatea demersului fenomenologic. Astfel, doar *după* împlinirea reducţiilor (fenomenologică, transcendentală, eidetică) şi doar *după* analiza sferei primordiale e ego-ului (a structurii sale, a funcţionării sale noetico-noematice, a actelor sale constitutive), fenomenologul are acces (sau îşi construieşte accesul) la fiinţa „celuilalt". Mişcarea „eretică" a lui Heidegger ar fi aşadar, în logica lui Husserl, aceea de a situa în sfera primordială a ego-ului, în structura sa transcendentală, fenomene care nu pot fi plasate fenomenologic decât începând cu un palier ulterior, cel intersubiectiv. Moartea nu poate fi situată astfel într-un palier problematic fundamental, ci într-unul derivat, secundar. Caracterul *derivat* al problemelor naşterii şi morţii este afirmat, în aceeaşi termeni, şi în paragraful 61 al *Meditaţiilor Carteziene*, unde Husserl afirmă că ele „aparţin unei dimensiuni superioare [*höhere Dimension*] şi [...] presupun un travaliu de explicitare a sferelor inferioare [*unteren Sphären*] atât de mare încât ele nu pot deveni probleme operative pentru

---

großen körperlichen Leiden], sau şi corporale şi sufleteşti, dar ca un a suporta în sine însuşi cu îndurare [*ein duldend In-sich-Austragen*], o acceptare cu sfârşitul a «absenţei conştiinţei» [*Hinnehmen mit dem Ende der Bewußtlosigkeit*]; există de asemenea un mod de a muri prin întreruperea vieţii naturale, prin o prea mare suferinţă «psihică», în timp ce mai devreme nu era vorba de o formă – oricât de răbdătoare ar fi ea, de revoltă împotriva acesteia, de luptă împotriva morţii."

încă mult timp de-acum înainte"[28]. Faptul că problemele nu pot fi încă ridicate, în mod asigurat fenomenologic, trebuie să îl fi vizat, la nivelul aluziei cel puțin, pe Heidegger. Trebuie marcat însă că Husserl consideră problemele nașterii și morții drept probleme „generative" și le pune în legătură cu conexiunea de ordinul generării animalității (*Generationszusammenhang der Animalität*).

Această poziție va fi accentuată în *Krisis*... (1935-36) unde Husserl subliniază tot necesitatea unei tratări ordonate a problemelor în fenomenologie, în funcție de principiile de constituire: pornind de la problema „vieții" și a comunității vitale (*Leben und Gemeinschaftsleben*) se poate ridica problema generativității (*Generativität*) și de aici problemele nașterii și morții și a constituirii transcendentale a sensului lor ca evenimente mundane (*Weltkomnisse*)[29]. Tot așa, și în anexele la *Krisis*..., Husserl afirmă că lumea, fiind lume temporală, presupune inter-subiectivitatea transcendentală, și că din aceasta face parte generativitatea și fiecare ființă singulară ca născută și ca fapt-de-a-fi-fost-copil (*jeden Sein als geboren und Kind-gewesen-Sein*) și care va muri cândva. În privința lui Heidegger, termenii lui Husserl sunt categorici și necrutători:

> Acrobațiile spectaculoase și profunde pe care Heidegger le face cu moartea [*die blendenden, tiefsinnigen Weisen, in dennen Heidegger mit der Tod umspringt*] vor putea fi cu greu acceptate ca o abordare adecvată a acesteia. În fenomenologia autentică, întemeiată pe reducția transcendentală, în fenomenologia care pornește de la sursele absolute ale evidenței [*aus den absoluten Evidenzquel-*

---

[28] Edmund HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben von S. Strasser, Husserliana Band I, Kluwer Academic Publishers, 1991, paragraful 61, p. 169 [trad. rom. Aurelian Crăiuțu: *Meditații carteziene*, Humanitas, 1994, p. 180.]

[29] Edmund HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben von Walter Biemel, Husserliana Band VI, Martinus Nijhof, 1976, paragraful 55, pp. 192-193 [trad. fr. Gérard Granel: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, 1976.]

> *len*] (în care toate evidențele obiective devin obiecte ale evidenței subiective absolute), moartea este separarea ego-ului transcendental de auto-obiectivarea ca om [*ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch*].[30]

Husserl descrie așadar moartea prin ideea unei *separații* de, a unei *retrageri* din..., a unei rupturi de... (*Ausscheiden aus*). Ar fi vorba așadar de separarea ego-ului transcendental de auto-obiectivarea ca om, retragerea lui din aceasta, de diferențierea acestor două niveluri ale conștiinței noastre. Într-adevăr, așa cum pentru Heidegger *Dasein*-ul este temeiul ontologic al omului (el va vorbi în anii '30 de „*Dasein*-ul *din* om"), tot așa pentru Husserl ego-ul transcendental este temeiul conștiinței naturale, empirice. Simetria este pentru moment funcțională: ambii gânditori afirmă un fundament al ființei umane: Heidegger îl numește *Dasein*, Husserl îl numește ego transcendental. Problema este că Husserl afirmă o posibilă separare a temeiului (ego-ul transcendental) de întemeiat (auto-obiectivarea ca om), iar moartea constă în această separare sau retragere. Dar moartea nu aparține temeiului, ci doar întemeiatului: ea nu se referă la ego-ul transcendental, ci doar la om, la omul natural, empiric. Astfel, Husserl ajunge la afirmarea paradoxală și aporetică a faptului că omul este, cert, muritor, însă că ego-ul transcendental este nemuritor.

> Omul nu poate fi nemuritor. Omul moare în mod necesar. Omul nu are o pre-existență mundană, el nu a fost mai înainte nimic în lumea spațio-temporală și nici nu va fi nimic mai apoi. Însă viața transcendentală originară [*transzendentale urtümliche Leben*], viața care este în sens ultim creatoare a lumii [*das letztlich weltschaffende Leben*] și a eului său ultim [*letztes Ich*] nu poate veni din

---

[30] Edmund HUSSERL, *Hua XXIX, op.cit.*, p. 332: „Die blendenden, tiefsinnigen Weisen, in dennen Heidegger mit der Tod umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen. In der echten, der in der transzendentalen Reduktion begründeten Phänomenologie, in der Phänomenologie aus den absoluten Evidenzquellen (in denen alle objektiven Evidenzen zu Gegenständen absoluter subjektiver Evidenz werden) ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch.".

neant și nici să se întoarcă în neant, ea este „nemuritoare", pentru că faptul de a muri nu are aici nici un sens.[31]

Aceste afirmații stau în inima poziției „teologice" a lui Husserl, o poziție care este cu atât mai importantă cu cât este mai disimulată. (Să amintim că, întrebat cândva care este obiectul ultim al fenomenologiei, Husserl răspunde fără ezitare: Dumnezeu, desigur!). În acest pasaj, Husserl vorbește de eul ultim, de eul transcendental, ca viață transcendentală originară, ca viață pentru care moartea nu are sens, ca viață fără de moarte. Acest lucru fusese deja afirmat încă în urmă cu mai bine de două decenii, în *Ideen II*, e drept că în alți termeni:

> *Orice cogito, cu toate componentele sale* [Bestandstücken], *se naște și piere în fluxul trăirilor* [entsteht oder vergeht im Fluß der Erlebnisse]. *Dar subiectul pur nu se naște și nu piere* [das reine Subjekt entsteht nicht und vergeht nicht], deși, în felul său, el „intră în scenă" [*auftritt*] și apoi „iese din scenă" [*abtritt*]. El intră în acțiune și apoi iese din acțiune. [...] Așadar, eului pur în loc să îi aparțină nașterea și pieirea, îi aparține proprietatea esențială de a intra în scenă și de a se retrage [*Zum reinen Ich gehört also statt des Entstehens und Vergehens nur die Wesenseigentümlichkeit, daß es seinen Auftritt hat und seinen Abgang*] [...][32]

În 1936 Husserl afirmă că moartea îi aparține doar omului concret, empiric, și că îi aparține cu necesitate. Omul nu este nemuritor. Sau, cu alte cuvinte, nu omul este nemuritor, ci ego-ul său transcendental, care, la un moment dat, se

---

[31] Edmund HUSSERL, *Hua XXIX*, p. 338: „Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine weltliche Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts sein. Aber das transzendentale urtümliche Leben, das letztlich weltschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts üntergehen, es ist «unsterblich», weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc."

[32] Edmund HUSSERL, *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *op.cit.*, p. 103 (sublinierile îi aparțin lui Husserl).

„retrage" din el[33]. Temeiul este nepieritor, în timp ce întemeiatul poate muri (și chiar trebuie să moară), acest lucru întâmplându-se prin retragerea temeiului din întemeiat. Heidegger, dimpotrivă, situează finitudinea în temeiul ființei umane, adică în însăși structura *Dasein*-ului. Nu doar întemeiatul (existența concretă a omului) poate ajunge la moarte, ci această putință ontică se întemeiază în posibilitatea ontologică a faptului de a fi întru moarte, ca aparținându-i *Dasein*-ului ce este de fiecare dată al meu, și care este caracterizat nu atât de cartezianul *cogito sum*, ci de existențialul *moribundus sum*. Într-adevăr, *Dasein*-ul „nu poate să decedeze [ca om, ca întemeiat] decât în măsura în care el moare [ca *Dasein*, ca temei]"[34]. Husserl însă, în ochii lui Heidegger, rămâne prea cartezian pentru a putea ieși, în meditațiile sale, de sub dominația *cogito*-ului. Mai mult, Heidegger nu poate accepta nici conexiunea directă pe care Husserl o face între problema morții și cea a nașterii, a generativității și a animalității. Husserl înțelege moartea *pornind de la naștere*, în timp ce Heidegger, suspendând orice legătură între problema morții și cea a viului și a animalității[35], preferă să înțeleagă nașterea pornind de la moarte.

În concluzie, dat fiind faptul că cele mai multe dintre referințele husserliene referitoare la moarte sunt posterioare lui *Sein und Zeit*, putem presupune că discuțiile din anii '30 asupra acestei teme constituie de fapt o reacție la adresa lui Heidegger și a rolului pe care acesta l-a acordat fenomenului morții. Avem de a face cu o primă iradiere, fie și negativă, sub semnul criticii, a analiticii heideggeriene a morții în spațiul fenomenologiei. Afirmând că Heidegger operează un soi

---

[33] Însă cum? Sau unde? Aporia husserliană a vieții și morții rămâne aici fără răspuns, într-un demers care pare mai degrabă „metafizic" decât fenomenologic.

[34] *SuZ*, p. 247.

[35] Vezi, mai sus, Partea întâi, capitolul 10 „Fenomenul morții și antivitalismul heideggerian".

de „echilibristică" sau de „jonglerie" cu moartea, Husserl contestă în primul rând seriozitatea fenomenologică a „elevului său", în sensul că acesta nu își poate întemeia afirmațiile pe un dat fenomenologic genuin, intuitiv. Apoi, Husserl contestă statutul transcendental-ontologic pe care Heidegger a înțeles să îl acorde acestui fenomen. Dimpotrivă, el consideră că faptului de a muri nu i se poate atribui decât o valență naturală, așadar referitoare la ego-ul natural, iar nu la cel transcendental, adică – în sintaxa heideggeriană – la dimensiunea ontică iar nu ontologică a *Dasein*-ului uman. Refuzul lui Husserl privind statura transcendental-ontologică a morții – pe care Heidegger o elaborase sub titlul de fapt-de-a-fi-întru-moarte ca *modalitate de a fi* a *Dasein*-ului, formalizată ca structură existențială ce precede și face cu putință orice „tip" și „caz factic" de deces – își pune în primul rând amprenta asupra conceperii finitudinii „umane". Pentru Husserl, doar omului natural sau ego-ului empiric-mundan îi revine finitudinea – înțeleasă însă ca fapt de a sfârși – în timp ce viața *ego*-ului transcendental este infinită, deoarece acesta nu poate muri. Pentru aceasta, spune el, moartea nu are nici un sens (*das Sterben dafür keinen Sinn hat*). Astfel, în numele „fenomenologiei autentice fondate în reducția transcendentală", Husserl expediază elaborarea ontologic-existențială a fenomenului morții pe care Heidegger o expune în *Sein und Zeit* – demers în privința căruia verdictul său este acela de „antropologie" – contestând prin aceasta chiar și importanța problemei pentru fenomenologie.

Cu toate acestea, istoria ulterioară a fenomenologiei i-a dat mai degrabă dreptate lui Heidegger, cel puțin în privința acestui aspect. În pofida rezistenței manifeste arătată de Husserl, fenomenologia contemporană plasează moartea printre fenomenele sale de primă importanță. Dacă în logica husserliană era destul de impropriu să vorbești despre o „fenomenologie a morții", această tematică a căpătat, și datorită preocupărilor unor Sartre, Levinas sau Derrida, o greutate indiscutabilă între granițele discursului fenomenologic. Ne propunem, așadar, să investigăm modul în care a iradiat

reflecţia heideggeriană privitoare la moarte în operele acestor autori. Am avea deci de a face cu un reprezentant de marcă al fiecăreia dintre cele trei vârste ale fenomenologiei franceze: Sartre aparţine primului val (anii cei mai fecunzi ai creaţiei sale fiind 1940-50), Levinas celui de-al doilea val (1960-70), iar Derrida celui de-al treilea val al fenomenologiei franceze (1980-90).

CAPITOLUL 4

HEIDEGGER ȘI SARTRE

Nu este întâmplător că tema heideggeriană a morții își va găsi imediat un amplu ecou în spațiul filozofiei franceze. Sau, altfel spus, nu este întâmplător că tocmai problema morții va juca un rol privilegiat în prima etapă a recepției franceze a gândirii lui Heidegger. Acest lucru se explică întâi de toate prin faptul că primul volum al lui Heidegger tradus în limba franceză (de Henry Corbin în 1938) cuprinde tocmai paragrafele dedicate problemei morții din *Sein und Zeit*[1]. Este așadar ușor de înțeles că Heidegger a început să fie receptat în mediul francez ca un „filozof al neantului, al angoasei și al morții", într-o cheie de lectură compatibilă cu existențialismul ale cărui indicii încep să se arate (ulterior, Heidegger însuși a fost plasat, în mod eronat, în aria existențialismului)[2].

---

[1] Martin HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, traduit de l'allemand avec un avant-propos et des notes par Henry Corbin, Paris, Gallimard, 1926, « Les essais VII», 1938. Volumul cuprinde conferința *Was ist Metaphysik?* (1929), paragrafele din *Sein und Zeit* despre moarte (46-53) și cele despre temporalitate și istoricitate (72-76), ultimele patru paragrafe din *Kant și problema metafizicii*, și o conferință despre Hölderlin. Corbin a mai publicat distinct paragrafele 52 și 52 din *Sein und Zeit* sub titlul „Phénoménologie de la mort", în revista *Hermès*, Bruxelles, 1938, pp. 37-51.

[2] Pentru prezentarea contextului epocii și a influenței acestei traduceri asupra mediului intelectual francez, cf. Dominique JANICAUD, *Heidegger en France. 1. Récit*, Albin Michel, 2000, cap. «Une traduction qui fait date», pp. 40-48. Janicaud precizează de asemenea că traducerea

Această receptivitate și accentele ei sunt de înțeles, de altfel, și în lumina condițiilor istorice: prezența presantă a războiului și insecuritatea cotidiană. „Epoca" trebuie să fi fost profund sensibilizată în fața unor teme precum angoasa și moartea, care au intrat astfel în *mainstream*-ul reflecției cotidiene.

Un rol central în prima receptare franceză a lui Heidegger îl va juca apariția lucrării lui Jean-Paul Sartre, *Ființa și neantul*, volum care a apărut în 1943, așadar la cinci ani de la apariția traducerii lui Corbin[3]. Sartre însuși catalogheează (în 1940) această traducere drept un „eveniment istoric"[4]. El recunoaște, de altfel, că dacă nu ar fi apărut traducerea lui Corbin el însuși nu ar fi citit, cel puțin nu atât de curând, lucrarea capitală a lui Heidegger. Sartre, care începuse prin a fi un husserlian ortodox, își cumpărase încă din 1934 un exemplar din *Sein und Zeit*, în timp ce își făcea studiile la Berlin. Însă lectura sa în acești ani va fi mai mult sau mai puțin superficială; abia după lectura franceză a traducerii lui Corbin, Sartre va fi determinat să parcurgă în profunzime lucrarea lui Heidegger (lectură pe care o va face în 1939). El se recunoaște fascinat și entuziasmat de gândirea lui Heidegger și catalogheează întâlnirea cu el drept „providențială"[5]. Cu toate acestea, apare constant și un sentiment de indispoziție intelectuală legat de complicata terminologie heideggeriană, pe care Sartre

lui Corbin a avut un mare impact asupra publicului, fiind realmente un succes de casă, Gallimard vânzând peste 12 mii de exemplare.

[3] Pentru o evaluare a acestei arii, cf. Dominique JANICAUD, *Heidegger en France*, *op.cit.*, cap. „La bombe Sartre", pp. 55-79.

[4] Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre*, Septembre 1939-Mars 1940, Nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Gallimard, 1995, pp. 403-409. În aceste pagini, Sartre povestește în ce anume a constat influența lui Heidegger asupra sa. Expresia *„drôle de guerre"* indică acea perioadă de inerție pe front, în care Franța și Germania erau în război, însă ostilitățile nu fuseseră deschise. Armata franceză era mobilizată, însă ordinul atacării Germaniei întârzia indefinit, dintr-o prudență falimentară a conducătorilor francezi, fapt care se va dovedi fatal în câteva luni, când Franța avea să cadă atacului fulgerător al Germaniei.

[5] *Idem*, p. 403.

o califică drept „barbară", fapt ce atestă o lectură dificilă, chinuită, nu întotdeauna dusă până la capăt. Acest fapt va putea explica, de altfel, și anumite glisări hermeneutice (derapaje, inconsecvențe, incomprehensiuni, opacități etc.) pe care le vom putea surprinde în referințele sartriene la Heidegger. Temele heideggeriene care l-au marcat cel mai pregnant pe Sartre au fost, după spusele sale, problema autenticității și a istoricității[6]. El a fost impresionat, de asemenea, și de abordarea existențială a angoasei și a alegerii[7].

Jurnalul de război și lupta împotriva morții. Trebuie spus dintru început că tema morții nu apare printre problemele „favorite" ale lui Sartre[8]. El chiar spune că lectura lui Heidegger l-a ajutat „să nu bată pasul pe loc" în fața marilor „idei închise", între care el plasează, în mod paradoxal, chiar și problema morții[9]. Și totuși, el este foarte impresionat de tratarea heideggeriană a autenticității și a angoasei, care au o certă

[6] *Ibidem.*

[7] Sartre se va inspira în problematica angoasei și din textele lui Kierkegaard. Vezi Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre, op.cit.*, pp. 342-344. Într-adevăr, după apariția, în 1929 a primei traduceri franceze a *Jurnalului seducătorului*, asistăm în anii '30, grație lui Paul-Henri Tisseau, Jean Wahl și Pierre Klosowski, la o adevărată explozie a traducerilor din opera lui Kierkegaard: 1932 – *Traité du désespoir* ; 1933 – *In vino veritas* ; *La répétition* ; 1934 – *Pour un examen de conscience; Le souverain sacrificateur, le péager, la pécheresse* ; 1935 – *Le concept d'angoisse; Crainte et tremblement; Ce que nous apprennent les lis des champs et les oiseaux du ciel;* 1936 – *L'école du christianisme; La pureté du cœur;* 1937 – *Prières et fragments sur la prière; Riens philosophiques;* 1938 – *Antigone;* 1940 – *L'alternative; Point explicatif de mon œuvre.*

[8] Bibliografia pe această problemă este destul de săracă. Cf. Regis JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950, și Bernard SCHUMACHER, „La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui", in *Les Etudes Phénoménologiques*, no. 33-34/2001, pp. 163-195.

[9] Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre, op.cit.*, p. 403: „J'en serais encore à piétiner devant de grandes idées clos, la France, l'Histoire, la mort ; peut-être encore à m'indigner contre la guerre, à la refuser de tout mon être".

legătură cu problema morţii. Pe de altă parte, confruntat cu prezenţa concretă a acestui fapt, Sartre spune la un moment dat că – mobilizat în serviciul militar, pe front – ar fi avut de gând să scrie un text cuprinzând „reflecţii privitoare la moarte"[10]. De altfel, putem identifica în jurnalul său de război o serie de notaţii privitoare la moarte, în fiecare dintre acestea rezonând o dezbatere mai mult sau mai puţin tranşantă cu Heidegger, o opoziţie mai mult sau mai puţin fermă faţă de afirmaţiile heideggeriene din *Sein und Zeit*. Ceea ce va caracteriza constant poziţia lui Sartre va fi însă *un refuz al morţii*, o luptă împotriva ei, o voinţă hotărâtă de a nu se lăsa sub dominaţia ei.

Vom vedea astfel că interpretarea sartriană a fenomenologiei heideggeriene a morţii este profund influenţată de climatul concret în care filozoful francez trăia în acel timp, adică de realitatea brutală a războiului[11]. Este adevărat că lectura unei lucrări ca *Sein und Zeit* trebuie să fi căpătat alte conotaţii în timp de război decât ar fi avut, poate, în timp de pace: a medita pe front la analitica existenţială a morţii şi a autenticităţii, iată un lucru care, în mod cert, nu poate lăsa impasibilă o lectură. Nu poţi înţelege, în război, temele autenticităţii, ale morţii, ale vinei într-un mod „pur academic", ca atunci când o faci în liniştea ocrotită a bibliotecilor. „Realitatea" este într-adevăr o imensă provocare pentru orice filozofie, şi mai ales pentru aceea care îşi asumă curajul să vorbească despre faptul de a exista. Este, desigur, o confruntare (între „teorie" şi „fapt") ale cărei repere pot fi cu greu trasate în mod adecvat, o discuţie al cărei echilibru poate fi cu greu fixat; dar şi o verificare în concret a unor lucruri care, rămânând abstracte, „pur filozofice", riscă să se lipsească de solul fenomenal de la care ele vor să se legitimeze şi pe care vor să îl întemeieze.

---

[10] *Idem*, pp. 47-48. Notiţă din 23 septembrie 1939. Editorul adaugă faptul că Sartre i-ar fi scris în aceeaşi zi lui Jean Paulhan, director al *N.R.F.*, propunându-i acest proiect care a rămas neîmplinit.

[11] Sartre notează în repetate rânduri o serie de observaţii concrete, referitoare la faptul de a fi în lume „în război", la autenticitatea în război, la existenţialitatea situaţiei, la moarte.

Cum poți înțelege problema heideggeriană a morții pe timp de război, pe front, în prima linie, în iminența irespirabilă a dezastrului? Sau cum poți asimila vocația de a descrie un raport *autentic* cu suprema posibilitate, când ai în față un bolnav incurabil sau un condamnat la moarte, care, cu o precizie prea matematică, știe exact cât „mai are" de trăit? Sau cum poți gândi senin conceptul de *Vorlaufen* în fața unui muribund? Și cum poți administra ideea că moartea este posibilitatea fiecăruia, știind că o bombă oarecare distruge instantaneu sute de mii de vieți? Sau cum poți accepta că moartea este sfârșitul și imposibilitatea existenței *überhaupt* atunci când cel care trece prin acest sfârșit este tocmai cel „infinit drag"? Desigur, împotriva patetismului acestor întrebări, se poate recomanda aceeași liniște ocrotită a bibliotecii, aceeași neutralitate formală a ontologiei, aceeași abstractizare pe care filozofia știe să o practice în raport cu concretul de regulă neabstractizabil. Însă întrebările, ca atare, rămân.

Ca în orice circularitate fenomenologică, demersul filozofic provine din experiența factică, întorcându-se apoi reflexiv asupra acesteia, pentru a o clarifica. Tot așa și în privința lui Sartre, dacă găsim în jurnalul său de război, ținut între 1939 și 1940, anumite notații ce pun în lumină experiența concretă a morții, nu este lipsit de legitimitate să ne îndreptăm atenția tocmai asupra lor: căci, chiar dacă ele fac parte dintr-un „jurnal", chiar dacă sunt poate prea „personale" (sau *tocmai pentru că* ele sunt astfel, pentru că se înrădăcinează în spontaneitatea trăitului!), ele pot justifica – din punct de vedere fenomenologic – pozițiile „teoretice" pe care Sartre le asumă privitor la moarte, așa cum apar ele în „tratatele de filozofie". Iată o primă notație:

> Castor spune că eu mă cred nemuritor. E poate un pic adevărat. Nu-mi închipui că voi muri. [...] La Ceintrey, în ziua în care nebunia lui Paul m-a făcut să cred că vom intra a doua zi în prima linie, la Ceintrey mi-am imaginat pentru prima oară moartea așa cum și-o imaginează cei mai mulți dintre oameni, ca un eveniment ce survine în mijlocul vieții, întrerupând viața, fără să o împlinească. [...] Am simțit și am acceptat acest lucru, o clipă,

pe podul de la Ceintrey, privind râul. Nu era aneantizarea de negândit a conştiinţei mele, ci deplinul nonsens al tuturor aşteptărilor mele [...]. Şi, în acelaşi timp – împotriva a ceea ce zice Heidegger – acest lucru nu dădea conştiinţei mele mai multă individualitate, ci din contră, o transforma într-un lucru, deoarece simţeam că s-ar putea spune: ea a fost.[12]

Refuzul morţii este, după cum vedem, întâi de toate existenţial („nu-mi închipui că voi muri") şi abia în cele din urmă va face parte dintr-o construcţie teoretică, dintr-o înlănţuire argumentativă. Astfel, aici, în lumina unei „experienţe", apar o serie de delimitări faţă de interpretarea heideggeriană a morţii. Moartea, afirmă Sartre, nu mă individualizează pe mine ca *Dasein* (sau conştiinţă). Ea nu este nucleul care – ca autenticitate – dă sens şi împlinire existenţei mele, ci este marcată de un absurd complet, de un nonsens total. Moartea nu mă aduce pe mine „în propriu", nu mă apropriază (pe mine mie însumi), nu îmi restituie fiinţa mea proprie, ci dimpotrivă mă alienează, mă transformă „într-un lucru". Ea este astfel absolut disjunctă în raport cu orice autenticitate. Sartre va determina autenticitatea, dimpotrivă, ca luptă împotriva morţii, ca asumare a destinului propriu, ca libertate şi ca responsabilitate. Este ceea ce va nota câteva zile mai târziu, reafirmând reculul său existenţial în faţa gândului morţii:

[Dacă nu cred că voi muri în acest război, este pentru că dintotdeauna voinţa mea a fost îndreptată împotriva morţii, ca şi cum ar fi vorba de un simplu rău de mare. Nu ştiam, însă acum îmi dau seama că am pornit în viaţă ca într-o lungă călătorie, însă cu o distanţă dată şi cu un capăt fixat. Trebuie să ajung la acest capăt înainte de căderea serii. Nu vreau nici să-mi simt oboseala, nici să mă opresc. Întreaga mea voinţă este încordată. Nu este loc nici pentru lene, nici pentru divertisment, nu mă destind niciodată, totul depinde de această călătorie. Acest lucru îndepărtează din mine orice angoasă metafizică [...]. Nu am timp să mor, iată cam cum simt lucrurile. Şi, în mod miraculos,

---

[12] Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre, op.cit.*, pp. 45-46 (notă din sâmbătă 23 septembrie 1939). Lola este un personaj din romanul sartrian *L'Age de raison*.

> asta îmi dă certitudinea că nu voi muri înainte de a ajunge la capătul călătoriei. [...] Am avut întotdeauna impresia că se moare din neglijență, din distracție sau din senilitate, că suntem liberi împotriva morții (iar nu liberi pentru a muri, cum zice Heidegger). Nu vreau să zic că putem să nu murim defel, ci pur și simplu asta: că suntem finiți – însă sarcinile noastre sunt de asemenea finite. Trebuie să ne abținem de la moarte până ce sarcina este încheiată.[13]

Așadar, nu suntem liberi pentru moarte, ci suntem liberi împotriva morții. Acțiunea asumată, existența hotărâtă către faptă, responsabilitatea în libertatea care ne este proprie – toate acestea configurează o atitudine față de moarte net distinctă de cea heideggeriană. Existența umană, în ochii lui Sartre, se motivează pe ea însăși fără să își fie propriul fundament. Faptul că „existența precedă esența" – principiul existențialismului sartrian – înseamnă că omul există prin libertatea sa, fără a fi altceva decât ceea ce face el însuși din sine însuși. Conștiința există fără fundament – iată una din tezele lui Sartre –, într-un „neant" pe care el îl numește „gratuitate". Or, la nivelul acestei gratuități, afirmă Sartre, „se inserează posibilitatea morții pentru conștiință". Cu alte cuvinte, lipsa de necesitate a existenței umane, indeterminarea sa esențială, afectează faptul morții. Acest fapt ca atare își capătă sensul de la însăși accidentalitatea existenței, de la această gratuitate, de la întâmplătorul cutărui sau cutărui fapt de a exista. Dacă moartea va căpăta în viziunea lui Sartre o tentă de absurd, acest lucru se datorează tocmai faptului că moartea intervine asupra omului ca accident ce lovește, absurd, o viață în desfășurare[14]. În acest sens, Sartre contestă teza heideggeriană că moartea este posibilitatea extremă a *Dasein*-ului, în termeni sartrieni: a conștiinței.

> La acest nivel al gratuității se inserează posibilitatea morții pentru conștiință. Și, din acest motiv, ea nu este una din posibilitățile

---

[13] *Idem*, pp. 55-56. Notă din 26 septembrie 1939.

[14] Să nu uităm că și Husserl împărtășea aceeași opinie, zicând că în înțelegerea morții trebuie să avem în vedere și «*Zufälligkeit*» *der Lebensdauer*. Vezi capitolul anterior.

sale, nici posibilitatea sa cea mai intimă, cum pretinde Heidegger. Însă nu este nici o posibilitate exterioară ei. Mortalitatea conştiinţei este acelaşi lucru cu facticitatea ei. Şi, prin urmare, conştiinţa, care nu poate *concepe* moartea ei, căci o concepe ca pe ceva al conştiinţei, o închide în mod existenţial în ea însăşi, la nivelul neantului ce o traversează de la un capăt la altul. Nu există un fapt-de-a-fi-întru-moarte, ci întreaga conştiinţă este străbătută de Neant şi de moarte, chiar fără a putea să se întoarcă spre acest Neant, pentru a-l contempla în faţă.[15]

Aşadar, ceea ce contestă Sartre în cele din urmă este faptul că moartea ar fi o posibilitate *a Dasein*-ului (a conştiinţei), că ea ar *aparţine* în mod esenţial acestuia, şi, în plus, că ea ar fi posibilitatea cea mai intimă a fiinţei noastre. El insistă pe de altă parte asupra faptului că moartea nu este exterioară conştiinţei, soluţia acestei aporii nefiind însă oferită. Moartea nu are sens de posibilitate, ci de „fapt" (Sartre reia aici termenul de *facticitate,* însă nu în sensul ontologic heideggerian, ci în sensul curent de „fapt": mortalitatea conştiinţei este una cu facticitatea sa). Oricum, poziţia lui Sartre este net anti-heideggeriană, deşi o serie de elemente ale reflecţiei sale provin, în mod cert, din analitica existenţială.

Nu putem surprinde în mod deplin moartea decât văzând-o de-a lungul vieţii şi în fiecare moment al acestei vieţi [...] nu în momentul determinat în care ea apare ca eveniment temporal. O bună înţelegere a lui Heidegger. Însă moartea nu este posibilitatea mea: ea este neantizarea, venită din afară, a tuturor posibilităţilor mele, inclusiv posibilităţile pe care *eu le-am fost.* Această neantizare este permanentă, ea este vidul profund din inima tuturor posibilităţilor mele, ea este prezenţa din afară în ceea ce este mai profund în mine însumi. Ea este non-eul în eu sau, dacă vrem, este proiectarea, în inima eului însuşi, a investirii mele de către lume. Ea ne joacă pe degete dacă nu ne luăm măsuri de precauţie împotriva ei. Această precauţie constă în a ne hotărî pe noi înşine în fiecare clipă, astfel încât, dacă viaţa

[15] Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre, op.cit.,* notaţie de joi 7 decembrie 1939, caietul al III-lea, p. 315.

noastră s-ar opri acum, ea să constituie totuși o totalitate cu un scop. Este vorba aici, evident, de o hotărâre existențială.[16]

Așadar, faptul de a lupta împotriva morții, de a fi liber nu „pentru moarte", ci contra morții, configurează, pentru Sartre, autenticitatea. Această autenticitate este determinată ca împlinire, ca o totalitate ce își are în sine propriul scop. Viața proprie trebuie, pentru a fi autentică, să fie integrală în orice moment, iar integralitatea constă în aceea că își conține în mod conștient și voluntar propria finalitate; doar astfel accidentul absurd al morții – care este un *accident* și care este *absurd* – poate să nu surprindă subiectivitatea „nepregătită". A-ți lua precauții împotriva morții, a lupta împotriva ei, înseamnă a da o formă destinului propriu, a nu lăsa viața proprie ca o masă amorfă, fără scop și fără finalitate.

> [...] pentru mine, viața mea are un *sfârșit* înainte de a muri, așa cum are un *început* după nașterea mea [...]. De aici, rezultă pentru mine o existență conștientă, perfectă și finită, aproape circulară, în care așteptările sunt în mod exact acoperite de rezultate, informul fiind dincoace și dincolo de viața mea reală, căci esențialul nu este să fii nemuritor. Esențialul este ca viața să aibă o împlinire.[17]

Moartea este astfel văzută de Sartre nu ca o limită ce împlinește și desăvârșește, ci ca o limită negativă, ce survine din exterior și îmi fracturează posibilitățile, care îmi suspendă așteptările, care îmi anihilează prezentul, trecutul și viitorul. Chiar dacă nu discută tematic acest lucru, Sartre concepe un raport între moarte și timp. Numai că în timp ce pentru Heidegger, moartea constituie viitorul cel mai propriu, iar temporalitatea ecstatică se temporalizează începând de la viitor, pentru Sartre, viitorul este determinat ca așteptare (*attente*), iar aceste așteptări (dorințe, proiecte, planuri) sunt suspendate de moarte.

> Mi-am imaginat prezentul meu din punctul de vedere al morții. Ea sustrage sensul chiar și percepțiilor mele, chiar și gândurilor

[16] *Idem*, notație de sâmbătă 23 septembrie 1939, p. 48.
[17] *Idem*, p. 45.

mele, dorințelor mele punctuale, căci toate acestea sunt atinse, cea mai punctuală dintre reprezentările mele este un *a fi fost*. Pentru a se consolida, orice prezent se bazează pe trecerea în trecut. Moartea îi sustrage dreptul de a deveni trecut [...]. Este ceea ce îmi scrie Castor: că are impresia că singurul loc care ar fi astăzi locul ei este *nu contează unde*. Aceeași impresie din punctul de vedere al morții. Prezentul devine un „nu contează unde", „nu contează când", trăit de „nu contează cine". Toate astea le simt, astăzi, sub chipul unei emoții abstracte [...].[18]

***Critica lui Heidegger în* L'être et le néant.** Această poziție exprimată în jurnalul de război va fi integrată, în liniile sale de forță, în prima lucrare importantă a lui Sartre, *Ființa și neantul. Eseu de ontologie fenomenologică* (1943)[19]. Astfel, în partea a patra a acestei lucrări, intitulată *„Avoir, faire, être"*, în capitolul întâi *„Être et faire: la liberté"*, subcapitolul II *„Liberté et facticité: la situation"*, secțiunea e) *„Ma mort"*, Sartre se focalizează asupra acestui fenomen, încercând să își precizeze poziția sa față de Heidegger[20].

Dintru început trebuie spus că discuția sartriană este plasată în linia problemei libertății, iar această problemă este descrisă pornind de la conceptul de situație: „Il n'y a pas de liberté qu'en situation et il n'y a pas de situation que par la liberté"[21]. Nu este cazul acum să arătăm că acest concept de situație are o sursă heideggeriană și jaspersiană. Însă merită precizat că Sartre descrie „situația" prin intermediul mai multor structuri a căror analiză succintă o va întreprinde în acest capitol: locul propriu, corpul propriu, trecutul propriu, poziția mea determinată de Ceilalți (sau preajma mea), relația mea fundamentală cu Semenul (aproapele); în cele din urmă, Sartre va tematiza și moartea proprie, pentru a vedea dacă ea este constitutivă – ca și celelalte elemente – situației concrete în

---

[18] *Idem*, pp. 47-48. „Castor" este porecla Simonei de Beauvoir, de la englezescul „beaver".

[19] Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, 1943.

[20] *Idem*, pp. 589-606.

[21] *Idem*, p. 546.

care se exercită libertatea umană. Problema este așadar aceea de a vedea dacă este posibilă integrarea morții în inima situației mele existențiale: dacă la început ea părea „l'inhumain par excellence" (prin necunoscutul, prin străinul ei, prin faptul că e „de partea cealaltă a zidului"), trebuie interogat dacă ea poate fi înțeleasă ca făcând parte din existența mea[22].

S-ar părea așadar că, în raport cu considerațiile din jurnal, am avea de a face aici cu un accent heideggerian: integrarea morții în viață. Însă paginile lui Sartre vor fi construite de fapt împotriva lui Heidegger, iar aceasta într-o discuție ce se poartă pe mai multe paliere: Sartre contestă că moartea ar fi *a mea*; că ea ar fi o *posibilitate*; că ea *ar da sens* vieții; că ea ar fi *marca sinelui propriu*. Vom urmări pentru început argumentația lui Sartre, urmând ca apoi să o confruntăm critic cu poziția lui Heidegger.

Pentru început, Sartre schițează două posibilități de a lua moartea în considerare, sau mai precis spus, două concepții despre moarte: o concepție „realistă" și una „idealistă". Concepția realistă ar spune că moartea este „o poartă deschisă către neantul realității-umane", acest neant fiind încetarea absolută a existenței proprii sau, privit din altă perspectivă, existența sub o formă non-umană: moartea îi scapă așadar complet omului, fiind „contactul imediat cu non-umanul". În schimb, concepția „idealistă și umanistă", afirmă Sartre, are tendința de a „recupera moartea", de a o integra în suita vieții, fie și ca termen ultim al ei. În această linie idealistă, Sartre situează în primă instanță poeți precum Rilke sau romancieri precum Malraux, pentru care moartea devine moarte umană și, mai mult, devine moarte *a mea*: ea este interiorizată și individualizată. Heidegger, spune Sartre, este cel care a dat „o formă filozofică acestei umanizări a morții": pentru acesta, moartea devine o posibilitate proprie a *Dasein*-ului, care decide în privința proiectului său întru moarte, realizând libertatea-întru-moarte și constituindu-se ca întreg prin alegerea liberă a finitudinii. Chiar dacă Sartre recunoaște că această

---

22 *Idem*, p. 589.

teorie este „seducătoare", chiar dacă recunoaște în ea „o parte incontestabilă de adevăr", el își propune să o analizeze în mod critic.

i) Moartea ca „a mea". După cum știm, Heidegger afirmă că moartea este posibilitatea cea mai proprie a *Dasein*-ului, că îi aparține în mod intim, că – mai mult – este cea mai intimă dintre posibilitățile sale, că nimeni nu mă poate înlocui în privința morții proprii și că nimeni nu mă poate reprezenta în raport cu ea[23]. Moartea este astfel o posibilitate incomunicabilă: ea este așadar *a mea* într-un mod privilegiat. Or, Sartre contestă tocmai statutul privilegiat de *meu*-itate al acestei morți considerată ca *a mea*. Căci, zice el, moartea nu este singura posibilitate incomunicabilă (nimeni nu poate muri în locul meu), ci, din punct de vedere subiectiv, pot fi identificate și alte posibilități intransmisibile: nimeni nu poate iubi pentru mine, nimeni nu poate simți în locul meu durerea sau emoțiile *mele*, nimeni nu poate gândi în locul meu gândurile *mele*, nimeni nu poate visa în locul meu visurile *mele*, nimeni nu poate înțelege în locul meu sensurile care îmi trec *mie* prin cap[24]. Însă dacă toate acestea sunt privite din punct de vedere mundan, ca „acte în lume" cum zice Sartre, „din punct de vedere al funcției, eficienței și rezultatului lor"[25], toate aceste posibilități „intransmisibile subiectiv", în care suntem „de neînlocuit", sunt susceptibile de a fi împlinite și

---

[23] *SuZ*, p. 240: „*Nimeni nu-i poate lua altuia propriul său fapt-de-a-muri* [...] Orice *Dasein* trebuie de fiecare dată să ia asupră-și propriul său fapt-de-a-muri. Potrivit esenței ei, moartea este, în măsura în care ea «este», de fiecare dată a mea. Ceea ce înseamnă că moartea este o posibilitate cu totul aparte prin care, de fiecare dată, *Dasein*-ul propriu are pur și simplu ca miză ființa sa". *SuZ*, p. 253: „Faptul-de-a-muri [...] este în chip esențial al meu, în așa fel încât nimeni nu mă poate reprezenta în privința lui."

[24] Problema nu e, desigur, doar pe un palier de ordinul sensului. Chiar și pe paliere mai triviale meu-itatea poate fi semnalată: nimeni nu poate dormi în locul meu somnul *meu* sau nimeni nu poate realiza în locul meu digestia mea.

[25] Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, *op.cit.*, p. 592.

de ceilalți: obiectiv-mundan, un altul poate să gândească în locul meu, să iubească sau moară în locul meu (pentru un ideal, pentru patrie etc.). Dacă iubirea înseamnă, ca act în lume, a face fericită o femeie, a întemeia o familie cu ea etc., atunci, spune Sartre, acest lucru poate fi făcut și de altcineva. Doar în sens subiectiv iubirea mea este iubirea mea. Tot așa, doar în sens subiectiv moartea mea este moartea mea. Or, în acest caz, nu moartea este cea care individualizează sinele meu, ci subiectivitatea mea este cea care individualizează moartea mea. Sartre afirmă că argumentația lui Heidegger ar fi „circulară" și, mai mult, că ar fi chiar o „jonglerie" (*tour de passe-passe*)[26] ce poate fi ușor deconstruită: Heidegger ar individualiza moartea pornind de la *Dasein*, pentru ca apoi – circular – să individualizeze *Dasein*-ul pornind de la moarte.

> [...] subiectivitatea mea, definită prin cogito-ul prereflexiv, este cea care face din moartea mea un de-neînlocuit subiectiv, iar nu moartea este cea care dă pentru-sinelui meu ipseitatea sa de-neînlocuit. În acest caz, moartea – *prin faptul că este moarte* – nu poate fi caracterizată ca moarte *a mea*; prin urmare, structura sa esențială de moarte nu este suficientă pentru a face din ea acest eveniment personalizat care poate fi *așteptat*.[27]

ii) Moartea ca posibilitate. O altă caracteristică a morții afirmată de Heidegger și pe care Sartre o contestă este caracterul de posibilitate al morții și, conjugat cu punctul precedent, caracterul de posibilitate *a mea*. Acest punct a fost contestat, după cum am văzut, și în notele din jurnalul de război pe care le-am examinat mai devreme. În primul rând, Sartre denunță caracterul iluzoriu al oricărei „așteptări" a morții. Sub

---

[26] *Idem*, p. 591. Husserl vorbea în 1936 în aceiași termeni: „spectaculoasele acrobații ale lui Heidegger cu moartea", cf. capitolul anterior. Coincidența este într-adevăr stranie. Este oare posibil ca Sartre să fi aflat de undeva această reacție a lui Husserl? Manuscrisul husserlian ce cuprinde această formulă este publicat doar de câțiva ani, însă nu este exclus ca Husserl să se fi exprimat în același fel și cu alte ocazii, în speță cu discipolii săi fideli. Ipoteza este însă destul de improbabilă.

[27] *Idem*, pp. 592-593.

termenul de „așteptare a morții" (*attente de la mort*), Sartre pune deopotrivă ideea greco-creștină a pregătirii pentru moarte (μελέτη θανάτου)[28], care afirmă că moartea este posibilă în orice moment, cât și premergerea (*Vorlaufen*) heideggeriană, ca ontologizare a celei dintâi. Ideea așteptării, a faptului că viața este constituită dintr-un sistem de așteptări și proiecte, este o idee pe care Sartre o acceptă și o preia de la Heidegger (*Dasein*-ul ca *Entwurf*); însă o va folosi tocmai împotriva lui. Într-adevăr, conform lui Heidegger, *Dasein*-ul ca ființă proiectivă este întru moartea sa, se comportă întru ea, premerge – proiectiv – întru viitorul său cel mai propriu. Sartre înțelege această premergere întru moarte (sau pregătirea pentru ea) ca o așteptare a morții: astfel, moartea își pune pecetea pe viața umană. Însă Sartre se arată sceptic la această interpretare: el zice că sunt sfaturi „mai ușor de dat decât de urmat", iar aceasta pentru că nu poți să aștepți *moartea* în general, ci doar *să te aștepți* la o moarte particulară. Cu alte cuvinte, mă pot aștepta, fiind expus la riscuri determinate și la pericole determinate, la o „posibilitate" determinată de a muri: dacă sunt mobilizat pe front, mă pot aștepta să cad în linia întâi (dar dacă se semnează un tratat de pace, acest pericol determinat al morții se îndepărtează); dacă începe însă un cutremur, mă pot aștepta ca acesta să fie cauza morții mele; dacă, în schimb, aflu că sufăr de o boală incurabilă și urgentă, mă pot aștepta ca aceasta să fie cea care mă răpune[29]. Sartre propune astfel o distincție netă între „a aștepta" și „a te aștepta", zicând că dacă, în anumite contexte, *te poți aștepta* la o moarte determinată, în schimb nu poți *aștepta* ca atare, în mod absolut indeterminat, moartea. Exemplul de care se slujește filozoful francez este acela al așteptării unui prieten la gară: așteptăm prietenul, însă ne putem aștepta și ca trenul să întârzie; se poate să survină chiar și un accident[30]. Lucrul pentru care Sartre pledează este că, în raport cu moartea,

---

[28] Cf. PLATON, *Phaidon*, 81 a 1.

[29] Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, *op.cit.*, pp. 593-594.

[30] *Idem*, p. 593.

nu este posibilă o *așteptare* de tipul așteptării prietenului la gară, însă este posibil un *a te aștepta la* de tipul acelui „a te aștepta la o posibilă întârziere a trenului". În raport cu moartea este posibil un „a te aștepta la", cu tot accidentalul și neașteptatul său la care, totuși, *ne putem aștepta*: ca „apariție a hazardului în cadrul proiectelor mele"[31]. Definind moartea prin hazard – ca accidental la care ne putem aștepta, dar pe care nu îl putem aștepta –, Sartre contestă că ea ar fi o posibilitate, și cu atât mai mult o posibilitate a mea:

> [...] această apariție perpetuă a hazardului în mijlocul proiectelor mele nu poate fi sesizată ca posibilitate *a mea*, ci, dimpotrivă, ca aneantizare a tuturor posibilităților mele, aneantizare care, *ea însăși, nu mai face parte dintre posibilitățile mele*. Astfel, moartea nu este posibilitatea mea de a nu mai avea o prezență în lume, ci *o aneantizare mereu posibilă a posibilelor mele, o aneantizare care este în afara posibilităților mele*.[32]

Așadar, Sartre afirmă completa exterioritate a morții în raport cu viața umană, situându-se, dacă ne gândim la distincția pe care el însuși a propus-o, pe pozițiile realismului. Moartea este un fapt contingent și ca atare nu poate intra în cadrul posibilului propriu. Inspirându-se din proiectivitatea heideggeriană, Sartre definește viața printr-un sistem de așteptări (proiecte, dorințe, planuri). Așteptarea (proiectul) definește ipseitatea umană: a fi sine înseamnă a veni la sine, a veni în întâmpinarea sinelui, a se aștepta pe sine, prin așteptările concrete și prin așteptările așteptărilor care așteaptă alte așteptări. Ca atare, orice premergere întru moarte este imposibilă. Tocmai pentru că omul este într-adevăr proiectivitate și posibilitate – Sartre este aici în acord cu Heidegger –, tocmai de aceea moartea nu poate intra în setul proiectelor și al posibilităților sale – iar Sartre e aici împotriva lui Heidegger –, tocmai de aceea e cu neputință o proiectare de sine în vederea morții, ci doar (eventual) o aruncare concretă de sine într-o formă de moarte.

---

[31] *Idem*, p. 595.
[32] *Ibidem*.

> Pro-iectul meu către *o* moarte poate fi înțeles (ca sinucidere, martiraj, eroism), însă nu proiectul către moartea *mea* ca posibilitate indeterminată de a nu mai avea o prezență în lume, căci acest proiect ar fi distrugerea tuturor proiectelor. Astfel, moartea nu poate fi posibilitatea mea proprie; ea nu poate fi nici măcar una dintre posibilitățile *mele*.[33]

iii) Moartea ca acel lucru care dă sens vieții. Ca sursă de autentificare pentru *Dasein*, moartea este, în viziunea lui Heidegger, o sursă de sens pentru existența acestuia. Prin intermediul propriului fapt de a fi întru moarte și prin deschiderea către vocea conștiinței, *Dasein*-ul intră în starea de hotărâre și își obține deplinătatea ființei sale. Or, și acest caracter dătător de sens este contestat de Sartre. Premisa sa este că doar ceea ce putem aștepta putem interioriza; și doar ceea ce putem interioriza ca intrând în orizontul așteptărilor noastre ne poate aparține; și doar ceea ce ne aparține și ceea ce provine din subiectivitate poate avea sens și poate da sens vieții noastre. Dacă moartea nu poate fi așteptată (cum a fost demonstrat mai sus), ea nu poate aparține nici vieții și nici ființei umane. Ea survine ca un accident și îmi suspendă viața, adică îmi anihilează setul meu de așteptări. Ca atare, ea nu dă vieții nici un sens, ci – dimpotrivă – îi suspendă acesteia întreaga semnificație. În acest sens precis, ea este încărcată de absurd:

> Nu mai putem spune nici că moartea conferă sens din afara vieții: un sens nu poate veni decât de la subiectivitatea însăși. Deoarece moartea nu apare pe temeiul libertății noastre, ea nu poate decât să sustragă vieții întreaga semnificație. Iar dacă eu sunt așteptarea unor așteptări [...] și dacă, deodată, se suprimă atât obiectul așteptării mele ultime, cât și cel ce așteaptă, atunci așteptarea primește retrospectiv caracterul *de absurditate*. [...] [M]oartea nu este niciodată ceea ce dă vieții sensul său: ea este, dimpotrivă, ceea ce îi sustrage din principiu întreaga semnificație.[34]

---

[33] *Idem*, p. 598.
[34] *Idem*, p. 597.

Sartre, dimpotrivă, consideră că esenţial este „caracterul absurd al morţii"[35], pe care îl pune în legătură cu hazardul şi accidentalul survenirii morţii, cu violenţa cu care moartea smulge omul din cadrul aşteptărilor sale dătătoare de sens, fracturând o viaţă care este în vederea împlinirii proprii.

iv) Moartea ca marcă a sinelui propriu. Pentru Heidegger, moartea este *principium individuationis*, ea individualizează *Dasein*-ul şi îl poate scoate de sub dominaţia impersonalului „se", îl sustrage cotidianităţii, aducându-l în propriu. Să repetăm: autenticitatea, termen înţeles adeseori într-un sens atât de patetic, are pentru Heidegger un înţeles formal legat de ideea *propriului*. *Eigentlichkeit* înseamnă a intra în cele proprii, în *eigen*, a se apropria pe sine însuşi în ceea ce sinele însuşi este ca propriu. Moartea este o marcă a sinelui propriu, sau, altfel spus, ea este un mijloc prin care sinele accede la ceea ce îi este propriu, la autenticitatea sa posibilă.

Însă pentru Sartre moartea are un cert caracter alienant. Ea nu este marca propriului, ci este pecetea unei alterităţi inasimilabile, non-integrabile în fiinţa proprie. Ea este diferitul, diferenţa, marcă a celuilalt. Nu este întâmplător că ultimele pagini dedicate problemei morţii din *Fiinţa şi neantul* aduc în discuţie figura celuilalt, opusă sinelui, aflată în luptă cu sinele, în confruntarea dintre conştiinţe. Sartre descrie relaţia cu celălalt ca tentativă reciprocă de dominare, iar moartea mea este în acelaşi timp înfrângerea mea şi victoria celuilalt. Sartre spune: „moartea este triumful punctului de vedere al celuilalt asupra punctului de vedere care eu însumi sunt asupra mea însumi"[36]. Moartea intră aşadar, prin caracterul

---

[35] *Idem*, p. 591. Sartre este un adept al imaginilor tari: se spune că omul este asemenea unui condamnat la moarte care, între ceilalţi condamnaţi, nu ştie ceasul fixat pentru execuţia sa, însă vede cum sunt executaţi semenii săi. Această imagine, spune Sartre, nu este absolut exactă: omul este ca un condamnat la moarte, însă e unul care – în timp ce se pregăteşte să reziste brav la ultimul supliciu – este răpus de gripă.

[36] *Idem*, p. 598.

său alienant și fundamental străin, în dinamica relației opozitive dintre sine și celalalt. Ființa proprie este atât ființă pentru-sine (*pour-soi*), cât și pentru-altul (*pour-autrui*), iar dinamica subiectivității constă și în aceea că pentru-sinele încearcă să se elibereze de sub dominația celuilalt, la care el este expus, fiind și pentru-celălalt. Celălalt – prin privirea pe care o poartă asupra mea – mă falsifică, mă domină, mă deposedează de puterea pe care ar trebui să o am eu însumi asupra mea, îmi impune punctele sale de vedere asupra mea, în pofida punctelor mele de vedere asupra mea.

Experiența rușinii pe care Sartre o descrie[37] este o astfel de înstăpânire a celuilalt asupra mea. Moartea mea reprezintă victoria punctului de vedere al celuilalt asupra mea, în detrimentul propriului punct de vedere, și în sensul ceilalți sunt cei care decid dacă și cum își mai amintesc de mine, dacă mă uită sau nu, dacă îmi respectă sau nu memoria, tot așa cum noi suntem cei care, prin punctul nostru de vedere de „încă vii", decidem în felurite moduri asupra existenței celor morți. În moarte depind exclusiv de celălalt, și deloc de mine însumi: în acest sens – o dată în plus – moartea mea este alienantă și dezapropriantă. Astfel, pentru Sartre, moartea proprie nu are virtuți individualizatoare și nici nu reprezintă o forță a sinelui, ci reprezintă forța celuilalt asupra mea: „l'existence même de la mort nous aliène tout entier, dans notre propre vie, au profit d'autrui", „être mort c'est être en proie aux vivants"; „mourir c'est être condamné [...] à ne plus exister que par l'Autre et à tenir de lui son sens"[38]. Moartea este deci triumful celuilalt asupra mea și, consecvent, înfrângerea mea ca subiectivitate[39].

---

[37] *Idem*, p. 265 *sq*., p. 336 *sq*.

[38] *Idem*, pp. 601-602.

[39] Una dintre sursele acestei poziții este indubitabil ideea hegeliană a luptei dintre sine și ceilalți, ca luptă pentru recunoaștere, ce are ca pivot relația dintre stăpân și sclav care, la rândul ei, are ca orizont-limită moartea în confruntare. Este meritul lui Alexandre Kojève de a fi subliniat pentru prima oară rolul central pe care îl joacă problema morții în filozofia lui Hegel. Kojève este de altfel și inițiatorul

Concluzia lui Sartre este următoarea:

> Astfel, trebuie să conchidem, împotriva lui Heidegger, că moartea, departe de a fi posibilitatea mea proprie, este un fapt contingent care, ca atare, îmi scapă din principiu și iese, în mod originar, în afara facticității mele. Nu pot nici să îmi descopăr propria moarte, nici să o aștept, nici să iau o atitudine față de ea, căci ea este ceea ce se arată ca fiind de-nedescoperit, ceea ce dezarmează orice așteptare, ceea ce se insinuează în toate atitudinile și în special în atitudinile pe care le luăm față de ea, transformându-le în conduite exteriorizate, a căror sens este pentru totdeauna încredințat celorlalți și nu nouă înșine. Moartea este un fapt pur, ca și nașterea; ea ne survine din afară și ne transformă într-un „afară". În fond, ea nu se deosebește defel de naștere, iar ceea ce noi numim facticitate este tocmai identitatea dintre naștere și moarte.[40]

Faptul că moartea este victoria celuilalt asupra mea arată, în viziunea lui Sartre, că ea ține de existența mea ca *pour-autrui*, însă nu de ființa mea ca *pour-soi*. Așadar, Sartre contestă, în cele din urmă, și statutul ontologic al morții: moartea nu constituie fondul intim al subiectivității noastre și nici nu

---

studiilor hegeliene în Franța: el a ținut o serie de cursuri, seminarii și conferințe despre *Fenomenologia spiritului* între 1933 și 1939 la care au asistat cei mai importanți intelectuali francezi ai epocii, între care, desigur, și Sartre. Astfel, ultimele două prelegeri ale cursului din 1933-34 au avut ca temă „problema morții în filozofia lui Hegel". Cf. Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, cap.: „Le problème de la mort dans la philosophie de Hegel", pp. 529-575. Acest capitol (mai ales pp. 548-556) arată că se poate trasa de asemenea o fertilă paralelă între poziția heideggeriană și cea hegeliană privitoare la moarte: și pentru Hegel, ca și pentru Heidegger, moartea umană, net distinctă de moartea animală, este interiorizată în conștiință, ea este făcută pilon al libertății și al conștiinței de sine. Negativitatea morții este convertită în pozitivitate și adevăr al conștiinței. În câteva rânduri Kojève face referiri la Heidegger zicând, simptomatic, că acesta a preluat problema morții de la Hegel.

[40] Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant*, *op.cit.*, p. 604.

[41] *Idem*, p. 603: „[La mort] ne saurait donc appartenir à la structure ontologique du pour-soi."; p. 605: „la mort n'est aucunement

este o structură ontologică a sinelui[41]. Trebuie să distingem, afirmă Sartre, între moarte și finitudine. Aceste două idei trebuie net separate, deoarece contaminarea lor reciprocă împiedică o sesizare clară a fenomenelor. După Sartre, finitudinea aparține, într-adevăr, structurii de ființă a sinelui, în timp ce moartea este doar un accident absurd:

> Moartea este un fapt contingent ce iese în afara facticității; finitudinea este o structură ontologică a pentru-sinelui care determină libertatea și care nu există decât în și prin proiectul liber al sfârșitului pe care mi-l anunță ființa mea. Altfel spus, realitatea umană ar rămâne finită chiar dacă ar fi nemuritoare, deoarece, alegându-se pe sine ca umană, ea se face finită.[42]

Discuție critică. Modul în care Sartre a „distilat" ontologia fundamentală, preluând elemente specific heideggeriene, reinvestindu-le, transformându-le și integrându-le *à son propre gré* în construcția sa filozofică, pretinde o discuție de amploare pe care nu o vom putea duce aici. Trebuie însă spus că trasarea unei granițe ferme între ceea ce îi aparține lui Sartre și ceea ce acesta preia de la Heidegger este o întreprindere dificilă. Putem remarca totuși că acest labirint hermeneutic ce îl leagă pe Sartre de Heidegger are ceva paradoxal: pe de o parte, ceea ce critică Sartre în poziția lui Heidegger nu reflectă întotdeauna în mod fidel poziția lui Heidegger însuși, adeseori strecurându-se în interpretarea sartriană o serie de incomprehensiuni. Un lector fidel al lui Heidegger poate fi adeseori frapat de glisările hermeneutice ale lui Sartre, de înțelegerea uneori trivializantă a poziției lui Heidegger. Pe de

---

structure ontologique de mon être, du moins en tant qu'il est *pour soi*; c'est l'autre qui est mortel dans son être. Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi; il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle; elle n'est aucunement fondement de sa finitude et d'une façon générale, elle ne peut ni être fondée du dedans comme projet de la liberté originelle, ni être reçue du dehors comme une qualité par le pour-soi."

[42] *Idem*, p. 604.

altă parte, ceea ce îi opune Sartre lui Heidegger – ca poziție proprie – poate fi uneori localizat, într-o formă analogică, în analitica existențială însăși, ca poziție a lui Heidegger însuși.

A descrie acest labirint hermeneutic, fir cu fir, palier cu palier, este, repetăm, o întreprindere autonomă și de amploare, ea putând încerca să privească raportul Heidegger-Sartre din ambele perspective, bazându-se, cu acribie, pe o atentă confruntare textuală. În ceea ce ne privește, vom încerca să localizăm nodurile de sens ale acestui labirint cu precădere în privința temei noastre.

Dacă am risca o afirmație tranșantă, am putea spune că – privind din perspectiva unui heideggerian ortodox – Sartre nu a înțeles sensul fundamental al intenției analiticii *Dasein*-ului. În primul rând, impresia constantă este că Sartre înțelege *Dasein*-ul ca om concret, ca o descriere – în sens de descriere a unui *conținut* – a „omului în genere", așa cum poate fi întâlnit în viața de zi cu zi, confundând ontologia *Dasein*-ului cu o antropologie între altele, una mai evoluată, însă tot antropologie. Însă s-ar putea întreba: dar *Dasein*-ul de care vorbește Heidegger nu este oare tot omul? Sau este el altceva decât omul?

Răspunsul trebuie să rămână ambiguu: și da și nu. Da, în măsura în care *Dasein*-ul este ființarea care noi suntem. Nu, în măsura în care ceea ce Heidegger descrie în privința *Dasein*-ului (structurile sale, constituția sa de ființă) nu trebuie înțeles ca un *conținut*, ci ca o structură formală: or, fiecare dintre aceste structuri reprezintă – ca structură *ontologică* – condiția *formală* de posibilitate a oricărui conținut *concret*, *ontic*. Sartre pare că nu înțelege că *Dasein*-ul este o structură *ontologică*, și mai ales o reformulare și o reîntemeiere a *subiectivității transcendentale* husserliene. Traducerea de către Corbin a termenului de *Dasein* prin *réalité-humaine* a favorizat desigur această răstălmăcire antropologizantă, permițând ca analitica existențială să fie înțeleasă mai degrabă ca un demers ontic decât pur ontologic, ca afirmare a unor conținuturi decât a unor *indicații formale*. Deși traducerea termenului *Dasein* prin *réalité-humaine* a fost, la acea dată, validată personal

de Heidegger, ea se va dovedi nefastă tocmai în sensul că va permite omologarea analiticii *Dasein*-ului cu o antropologie. A înţelege *Dasein*-ul ca „realitate-umană", a-l înţelege ca o realitate ontică, ca om concret (ca ego mundan, natural, cum ar zice Husserl) este prima capcană în care au căzut, inevitabil, lectorii francezi ai lui Heidegger în anii '40. Sartre va fi doar unul dintre ei. Ulterior, Heidegger va recomanda ca traducere mai adecvată a termenului *Dasein* formula, dificilă pentru urechea unui francez, dar mai aproape de intenţia gândirii sale: *l'être-le-là*. Nu *l'être-là* ci *l'être-le-là*: a fi acel *Da*, acel loc al deschiderii, în care fiinţa este înţeleasă. Una din preocupările lui Heidegger va fi aceea de a se delimita cât mai net de orice antropologie, de orice umanism, de orice existenţialism. Iar aici, poziţia lui Sartre trebuie să îi fi părut o imensă răstălmăcire a intenţiilor lui profunde, o deturnare a atenţiei de la scopurile fundamentale ale analiticii existenţiale. Desigur, văzut dinspre poziţia lui Heidegger, demersul existenţialist şi umanist al lui Sartre era unul cert antropologizant. Or, analitica *Dasein*-ului, având pretenţia de a fonda orice antropologie posibilă, nu se voia confundată cu una dintre variantele concrete de antropologie. Aşadar, în faţa valului existenţialist şi în faţa receptării filozofiei sale ca o filozofie existenţialist atee, angoasată în faţa neantului, prima preocupare a lui Heidegger va fi aceea de a se departaja de Sartre şi de a afirma o dată în plus că scopul fundamental al ontologiei fundamentale nu este acela de a livra o înţelegere a existenţei umane, ci de a pregăti terenul pentru o punere legitimă a întrebării privitoare la fiinţă. *Scrisoare despre „umanism"* (1946) este mărturia unei astfel de delimitări[43].

Reflecţia sartriană despre moarte (şi raportul ei cu interpretarea heideggeriană) comportă la rândul ei mai multe am-

---

[43] „[...] teza principală a existenţialismului nu are absolut nimic în comun cu aceea din *Sein und Zeit*; ca să nu mai spunem că în *Sein und Zeit* nici nu poate fi încă rostită o propoziţie despre raportul dintre *essentia* şi *existentia*, întrucât acolo este vorba de a pregăti ceva pre-mergător". Martin Heidegger, *Wegmarken, op.cit.*, p. 329 [trad. rom. p. 311].

biguități. Nu este greu să vedem că Sartre pare că ezită în privința statutului morții, oscilând între a-i atribui un caracter evenimențial și unul non-evenimențial. El pare că recunoaște, odată cu Heidegger, că moartea nu este un eveniment care trebuie să survină la un moment dat, în viitor, însă pe de altă parte descrie moartea ca un „eveniment ce survine în mijlocul vieții și o întrerupe fără a o împlini"[44], zicând în plus că viața este ca o călătorie cu o distanță dată și cu un sfârșit fixat[45]. Nu avem deci de a face pur și simplu cu o obiectivare, cu o gândire a existenței pe modelul simplei-prezențe, adică tocmai cu acea falsificare împotriva căreia Heidegger nu încetează să avertizeze?

Pe de altă parte, Sartre nu acceptă nici că moartea, nefiind un eveniment, ar fi o posibilitate. Ne putem întreba, în plus, dacă această lectură nu ascunde de fapt o profundă neînțelegere a problematicii heideggeriene a posibilului[46]. Într-adevăr, Sartre pare să nu fi surprins diferența fundamentală dintre posibilitățile *ontice* și posibilitățile *ontologice* ale *Dasein*-ului. Astfel, ca om aflat într-o situație concretă, *pot* să mă ridic de pe scaun, sau *pot* să îmi îndrept privirea spre geam, *pot* să îmi amintesc cutare lucru întâmplat acum un an, *pot* să rezolv „în minte" o operație matematică; sau *pot* să resimt frigul dacă stau într-o cameră răcoroasă, *pot* auzi o motocicletă ce trece pe stradă, *pot* chiar să încetez acum, dacă vreau, să tematizez această problemă. Acestea toate ar fi posibilități *ontice*, concrete ale situației mele prezente, unele depinzând de „voință" (pot să deschid o discuție – „dacă vreau"), altele de „putere" (pot să ridic această greutate de 150 de kilograme, „dacă pot"), altele de „facultăți" (pot să *aud* motocicleta, pot să *văd* ninsoarea pe geam, pot să *ating* cartea aflată

---

44 Jean-Paul SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre, op.cit.*, pp. 45-46 (notație de sâmbătă 23 septembrie 1939)

45 *Idem*, pp. 55-56 (notație din 26 septembrie 1939).

46 Problema posibilului pare că l-a frământat pe Sartre în acești ani. Astfel, în *Carnets de la drôle de guerre*, ideea că *Dasein*-ul (la réalité-humaine după traducerea lui Corbin) este propriile sale posibilități apare de mai multe ori (vezi de ex. p. 30).

în raza mâinii mele, dacă auzul și văzul, ca facultăți, îmi sunt intacte). În acest sens, Sartre ar avea deplină dreptate: a muri nu este o posibilitate a mea, ea nu îmi aparține mie, eu nu o am ca atare, așa cum *am* posibilitatea de a citi rândurile de mai sus, cum *am* posibilitatea de a răspunde la o întrebare care mi se pune, cum *am* posibilitatea de a scrie o carte de filozofie. Însă acestea sunt posibilități ontice, pe când Heidegger numește faptul de a fi întru moarte o „posibilitate ontologică". Prin „posibilitate ontologică", Heidegger vizează un palier „mai fundamental" al existenței noastre, și mai *formal*, care face cu putință posibilitățile noastre *concret ontice*. *Dasein*-ul, repetă necontenit Heidegger, este în esența sa ființă-posibilă (*Seinkönnen*), nu doar în sensul că poate cutare sau cutare lucru, ci în structurile fundamentale ale existenței sale: posibilitatea ontică de a mă adresa vecinului de bancă provine și se înrădăcinează în posibilitatea faptului de a fi laolaltă cu ceilalți, pe care Heidegger o numește *Mitsein*, care este o posibilitate *ontologică* și care constituie ființa *Dasein*-ului. Tot așa, posibilitatea de a fi, acum și aici, mâhnit sau bucuros de cutare sau cutare întâmplare, se fundează în posibilitatea de a fi afectat ca atare, pe care Heidegger o numește existențialul situării afective (*Befindlichkeit*). Or, moartea ca posibilitate, faptul de a fi întru moarte ca structură existențială, este situat în cadrul acestor posibilități ontologice, drept ceea ce face cu putință evenimentul ontic ce „poate" surveni arbitrar (un glonț care, absurd, străpunge pe neașteptate trupul unui om!), cât și moartea împlinită, la bătrânețe, moartea așa zis „naturală". Faptul că Sartre îl critică aici pe Heidegger, faptul că el ezită în privința morții ca posibilitate (nici nu aparține conștiinței, nici nu îi e cea mai intimă, dar nici nu îi este exterioară) pare că provine astfel din insuficienta aprofundare a sensului posibilității în *Sein und Zeit*. Or, de aici, de la această neînțelegere inițială a sensului analiticii *Dasein*-ului ca ontologie fundamentală și a sensului posibilității ontologice, decurg toate răstălmăcirile ulterioare, fie că e vorba de meu-itatea morții, de caracterul ei dătător de sens, sau de faptul ei de a fi marcă a sinelui propriu.

Poate că cel mai important aspect, unul fundamental de altfel, pe care Sartre îl contestă în interpretarea lui Heidegger este completa *pozitivitate* pe care acesta (ca și Hegel de altfel) o acordă morții în cadrul analiticii *Dasein*-ului. Nu se sizăm, ce-i drept, nicăieri în *Sein und Zeit*, nimic din dimensiunea pustiitoare, distrugătoare, deșertică, dramatică și patetică a morții. Nu vedem nicăieri urma sa *negativă*, violența sa rea, agresiunea sa inacceptabilă și indezirabilă. Moartea, ca loc al suferinței și al durerii, ca indezirabil absolut (cine este, fie și „ontic", *pentru* moarte?) este transfigurată de Heidegger în sursă de sens a existenței, în nucleu solar al autenticității. Dacă ar fi așa, de ce oare moartea este însoțită mereu și din toate timpurile de lacrimi și de suferință? De ce Ghilgameș îl plânge pe prietenul său Enkidu? De ce Ahile îl plânge pe prietenul său Patrocles? De ce aceia care îl însoțesc pe Socrate plâng când acesta golește, senin, cupa de cucută? De ce, sub Cruce chiar, apostolii și femeile plâng? De ce fiecare dintre noi își plânge morții și se teme pentru viața celor apropiați și aflați în pericol? Nu este oare prea mare distanța de sens dintre acest regim dramatic-negativ și destructiv al morții concrete și pozitivitatea incredibilă cu care analitica existențială investește moartea, fie ea și ca posibilitate? Desigur, ar răspunde Heidegger, toate acestea sunt evenimente: așa este moartea ca eveniment ce survine *Dasein*-ului celuilalt. Și este firesc ca, *Mitsein* fiind și existând ca *Befindlichkeit*, să resimțim moartea celuilalt ca o nespusă durere: însă în mod originar ea trebuie înțeleasă ca posibilitate a *Dasein*-ului propriu, și astfel ea este integrată în cadrul vieții și aici devine sursă de autentificare. Însă, se poate auzi o voce contestatară, nu este oare necesar ca între aceste două paliere de sens – între dezastrul negativ al morții și seninătatea ei pozitiv-ontologică – să existe sau să transpară o anumită legătură? Nu ar fi trebuit ca ceva din negativitatea ontică a morții ca eveniment final al vieții altuia să se fi transmis pe versantul ontologic al acestei probleme, adică asupra morții ca posibilitate de a fi întru moarte?

CAPITOLUL 5

HEIDEGGER ȘI LEVINAS

Următoarea etapă pe care vom încerca să o articulăm din parcursul istoric al problemei fenomenologice a morții este legată de numele lui Emmanuel Levinas. Problema morții traversează întreaga operă levinasiană, iar de fiecare dată când filozoful francez atacă această problemă, el o face într-un demers polemic mai mult sau mai puțin explicit față de rezultatele analiticii ontologice a morții expuse în *Sein und Zeit*. Scrierile timpurii din anii '40, *Le temps et l'autre* și *De l'existence à l'existant*, *magnum opus*-ul din 1965, *Totalité et infini*, cursul ținut la Sorbona în 1975-76 intitulat *La Mort et le Temps*, textele tardive *De l'un à l'autre. Transcendance et temps* (1983) sau *Mourir pour...* (1987), toate atestă continua preocupare a lui Levinas cu sensul finitudinii umane, într-o dezbatere constantă cu perspectiva analiticii existențiale[1]. În toate aceste texte pot fi reperate multiple strategii prin care Levinas încearcă să submineze și să demonteze construcția ontologic-fenomenologică elaborată de Heidegger în paragrafele 46-53 din *Sein und Zeit*.

Atât pentru Heidegger cât și pentru Levinas, moartea este situată în inima întreprinderii lor filozofice, fenomenul morții

---

[1] Pentru această problemă la Levinas, vezi Etienne FERON, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*, Kluwer Academic Publishers, Phænomenologica 154, 1999; Dennis KING KEENAN, *Death and Responsibility. The „Work" of Levinas*, SUNY, 1999; Tina CHANTER, „Levinas and impossible possibility: thinking ethics with Rosenzweig and Heidegger in the wake of Shoah", in *Research in Phenomenology*, 1998, vol. 28, pp. 91-110.

traversând integralitatea sistematică a construcțiilor filozofice, infiltrându-se în nucleele problematice cele mai profunde ale acestor elaborări. Cu toate acestea, cele două interpretări sunt reciproc disjuncte: aceste interpretări își *corespund* „în mod răsturnat", în fiecare dintre palierele comprehensive în care apare acest fapt. Putem surprinde așadar, printr-o analiză atentă comparativ-sistematică nu doar o replică critică dată de Levinas lui Heidegger, ci și o *simetrie inversată* între cele două interpretări ale fenomenului morții. Fiecare atom explicativ prin care Levinas vizează fenomenul morții corespunde explicitărilor heideggeriene din *Sein und Zeit*, răsturnând pas cu pas rezultatele la care ajunsese analitica existențială. Va trebui astfel să schițăm straturile acestei „corespondențe răsturnate" (sau ale acestei „simetrii inversate"), analizând modul în care replica levinasiană înțelege să se situeze în raport cu fundalul heideggerian de la care, fără să se revendice în mod strict, își extrage primul său impuls. Analiza noastră va traversa deci diversele conexiuni problematice pe care „fenomenologia morții" le înglobează: moartea proprie și moartea celuilalt, totalitatea și alteritatea, identitatea și diferența, suferința și corporalitatea, frica și angoasa, ființa și neființa, autenticitatea și responsabilitatea, timpul etc.

Ontologia morții și problema totalității. În prima parte a lucrării noastre, am acordat un întreg capitol problemei totalității[2]. O readucem acum în discuție, tocmai pentru că filozofia lui Levinas propune o critică fundamentală a totalității și a totalizării pe care o practică comprehensiunea. Putem deci ridica următoarea întrebare: ce raport întreține „totalitatea" care intră în titlul *magnum opus*-ului lui Levinas (*Totalitate și infinit*) cu integralitatea pe care analitica existențială o caută prin intermediul problemei morții? Recuzarea levinasiană a totalității (înțelese ca structură a demersului ontologic) are ea vreo legătură cu problema totalității *Dasein*-ului, așa cum apare în § 45 din *Sein und Zeit*? Putem întrevedea vreo conexiune

---

[2] Cf. Partea întâi, capitolul 2.

între acea *Ganzheit* căutată în orizontul finitudinii *Dasein*-ului și totalitarismul pe care Levinas l-a reproșat ontologismului ființei care uită de infinitul ne-totalizabil al celuilalt?

Putem spune dintru început: critica levinasiană a totalității nu corespunde (cel puțin nu direct) modului în care totalitatea este funcțională în problema morții: pentru Levinas, această problemă vizează constituirea exercițiului metafizic, ca „tip" de mișcare sau de exersare a gândirii, ce s-a dezvoltat istoric în constelația onto-teologică suprematistă a Unului, Ființei, Totalității, Identității, Ego-ului. Totuși, nu este întâmplător că, în biografia intelectuală a lui Levinas, această critică a conceptului de totalitate comportă o anumită legătură cu problema morții. Putem aminti aici o discuție din 1981 pe care Levinas o poartă cu Philippe Nemo:

> În ceea ce mă privește, am întâlnit pentru prima oară o *critică radicală a totalității* în filozofia lui Franz Rosenzweig, care este în mod esențial o discuție cu Hegel. *Această critică pornește de la experiența morții*: în măsura în care individul înglobat în totalitate nu a învins angoasa morții și nici nu a renunțat la destinul său particular, el nu se află în largul său în totalitate sau, dacă vrem, totalitatea nu s-a „totalizat". Există deci la Rosenzweig o spargere a totalității și deschiderea unei cu totul alte căi în căutarea raționalității.[3]

Ideea spargerii totalității își găsește astfel în faptul morții un motiv esențial, lucru care va fi atestat și de faptul că moartea va produce – prin alteritatea sa – o fractură în identitatea (mereu totală, totalizantă și, la limită, totalitară) a subiectului auto-centrat.

Dar dacă această critică a totalității este pusă în joc cu privire la istoria metafizicii, aceasta revine la o continuă dezbatere cu Heidegger, care pentru Levinas rămâne reprezentatul predilect al metafizicii europene. Cum se face însă că însuși Heidegger, cel care a exprimat prin proiectul destrucției cea mai pregnantă critică la adresa metafizicii tradiționale onto-teologice, este considerat de Levinas ca făcând parte din această

---

[3] E. Levinas, *Ethique et infini*, Fayard, 1982, p. 80 [s. n.].

tradiție, ca un ilustru reprezentant al acesteia? Heidegger, după cum știm, reia istoria filozofiei pentru a se situa mai adânc și mai autentic în miza sa cea mai profundă, și anume problema de origine grecească a ființei, schițând, prin proiectul destrucției conceptelor fundamentale ale metafizicii, posibilitatea unei redescoperiri a nucleului său generator. Problema ființei, cea care a „căzut în uitare", care a fost acoperită de diverse ocultări de-a lungul tradiției, trebuie scoasă din nou la lumină printr-o gândire originară, aptă să străbată, într-un traiect destructiv, aluviunile de sens ce falsifică accesul genuin la „sensul ființei". Levinas, în schimb, nu discută filozofia europeană cu aceleași intenții cu care o face Heidegger. El încearcă să înțeleagă ce anume din inima demersului filozofic poate deveni, ca formă de totalitarism și de egoism metafizic auto-centrat, vinovat de o uitare mai adâncă și mai gravă decât uitarea ființei: uitarea celuilalt, care, în germene, este posibilitate a uciderii celuilalt.

Dacă efortul reflexiv al lui Heidegger asupra istoriei metafizicii caută adevărul propriu acesteia (uitat, metamorfozat sau mascat), în schimb reflecția lui Levinas caută să afle în primul rând limitele filozofiei și „vinovăția" sa esențială[4]. Astfel, punerea sub semnul întrebării a ontologiei identitare deschide necesitatea unui demers etic axat pe figura diferenței, a alterității, a celuilalt. Or, dacă tradiția filozofică europeană are ca nucleu generator, așa cum o arată Heidegger, problema ființei, întrebarea pe care o va ridica Levinas privește tocmai legitimitatea caracterului *fundamental* al problemei ființei, esența demersului ontologic și valabilitatea acestuia, precum și limitele cu care el se confruntă. Dacă Heidegger pornește de la *uitarea ființei*, Levinas, în schimb, pornește de la *uitarea celuilalt* care este, *in nuce*, totalizare a celuilalt și, în

---

[4] Asupra acestui subiect, cf. Jacques TAMINIAUX, „Levinas et l'histoire de la philosophie", dans Natalie FROGNEUX et Françoise MIES (éds.), *Emmanuel Levinas et l'histoire. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997)*, Les Éditions du Cerf, Presses universitaires de Namur, 1998, pp. 49-76.

cele din urmă, posibilitate a crimei. Crima, faptul de a-l putea ucide pe celălalt, deschide aşadar atât asupra problemei morţii, cât şi asupra preeminenţei raportului etic faţă de celălalt om. De aici va decurge sarcina de a răsturna raportul de subordonare dintre ontologie, înţeleasă tradiţional ca formă supremă a filozofiei, şi etică[5].

Dacă Heidegger situează originea problemei fiinţei în metafizica greacă, unghiul pe care îl caută Levinas este situat *înaintea* şi *în afara* acestei tradiţii greceşti care culminează cu Heidegger. Levinas se va situa tocmai în acest „*în afara* tradiţiei eline", în acest *dincolo* de tradiţia filozofică al cărei nucleu problematic generator rămâne fiinţa. Şi nu este întâmplător că versantul pornind de la care Levinas îşi articulează perspectiva asupra filozofiei europene este cel iudaic, într-un efort de a gândi Europa ca situată între Ierusalim şi Atena, între moralitatea profeţilor şi raţiunea filozofilor[6]. Tradiţia europeană greco-germană este pusă în discuţie (sau sub semnul întrebării) nu în ceea ce priveşte etapele dezvoltării sale, nu în privinţa straturilor şi conţinuturilor de sens prin care s-a elaborat succesiv problema fiinţei, nu în privinţa epocalităţii destinului său, ci în privinţa mecanismului său fundamental: ce anume o face să fie reflecţie totalizantă asupra fiinţei. Ceea ce este pus sub semnul întrebării este deci tocmai primatul problemei fiinţei în filozofie, adică esenţa metafizicii europene, precum şi statutul de filozofie primă pe care îl revendică ontologia.

Problema este aceea de a sesiza în întreaga istorie a metafizicii, în esenţa demersului ontologic, o unică schemă

---

[5] E. LEVINAS, „L'ontologie est-elle fondamentale?", trad. rom. Ioan Petru Deac, „Este fundamentală ontologia", în *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Bucureşti, All, 2000. pp. 9-19.

[6] În privinţa acestui aspect, vezi densul studiu al lui Jacques DERRIDA, „Violenţă şi metafizică. Eseu despre gândirea lui Emmanuel Levinas", publicat în *Scriitura şi diferenţa*, trad. rom. Bogdan Ghiu, Bucureşti, Univers, 1998, pp. 115-221. Nu este lipsită de importanţă continuitatea alterologică, în linia reflecţiei ebraice, dintre Buber, Rosenzweig şi Levinas, continuitate care antrenează desigur, şi ea, dificultăţi specifice pe care, însă, nu le putem trata aici.

operativă, care străbate succesivele elaborări filozofice. Filozofia europeană dezvoltă, după Levinas, o constelație conceptuală dominatoare, care va traversa întreaga sa istorie: este vorba de acea co-apartenență necesară între categoriile Identității, Unului, Totalității și Ființei, aflate sub paradigma strălucitoare a Luminii și a Ego-ului dominator. Toate acestea sunt situate de Levinas sub categoria generică a Aceluiași (*Même*), care desemnează o sintaxă paradigmatică de dispunere și de orientare a demersului reflexiv care, dusă la extrem de sistemul hegelian, este moștenită și de ontologia fundamentală heideggeriană. Faptul că filozofia este opera lui *Même* înseamnă că aceasta, sub diferite forme și intenții, este identitară, unificatoare, totalizatoare sau înglobatoare. Ea este ontologizantă în măsura în care orice ființare este înțeleasă în lumina principiului său, care este ființa. Or, această orientare esențială aduce cu sine excluziunea sau expulzarea Celuilalt – care nu „intră" în câmpul reflecției decât ca redus la Același –, dominarea diferenței, coerciția teoretică exercitată asupra a ceea ce nu se lasă captat și integrat în structurile identicului.

Filozofia pornește de la ceea ce rațiunea, ego-ul, reușește să înțeleagă și să extragă din lume, printr-o operație de asimilare sau de absorbție, de reducere a diferitului la sine, de integrare a diversului într-o totalitate omogenă, unică și unitară. Paradigma sa este cea a cunoașterii, care implică supremația văzului în orizontul luminii, adică asimilarea într-o totalitate, în cele din urmă puterea și posesia. Cunoașterea înseamnă apropriere, aducere în ceea ce este propriu a ceea ce este străin și diferit, cuprindere a altuia în sine, reducere a exteriorului la interior. Categoria parmenidiană a lui τὸ αὐτὸ își pune amprenta în mod definitiv asupra tuturor demersurilor filozofice ulterioare, fie că este vorba de identitatea ideilor platonice, de sensul totalizator al subiectivității moderne ce apare odată cu Descartes și este desăvârșit de Hegel, de structura auto-centrată și auto-fondatoare a ego-ului transcendental husserlian, sau de *Dasein*-ul care de fiecare dată sunt eu însumi și care există mereu în vederea lui însuși ca

ultim *Worumwillen*[7]. Filozofia este ontologie, egologie, primat al Aceluiași asupra Altuia, dominare a Identicului asupra Diferitului. Ontologia este astfel solipsism și egoism totalitar în care se atestă și se duce până la capăt „triumful antic al Aceluiași asupra Altuia". Schema ontologică este următoarea: reducerea constantă a lui Altul la Același, înglobarea sa într-o totalitate, care devine o totalitate avută, o proprietate. Adevărul nu este decât „în sine", adică în *Același*. Chiar dacă el poate fi trezit de altul (maieutica socratică), el este dintotdeauna deja în mine.

Pentru Levinas, această gândire în categoriile identicului și a totalității, această cunoaștere ca asimilare, poartă marca unei *violențe originare* exercitată asupra caracterului de a fi altul al Altuia, asupra diferenței. Accesul la celălalt poate fi de-acum reglat de un discurs numit „etic", unde etica devine o „disciplină teoretică, rațională" (subordonată filozofiei prime care este ontologia) ce determină „comportamentele" oamenilor în funcție de o „lege", care și ea este, la rândul său, tot generală și impersonală, așadar în sfera neutră a comprehensiunii. Pluralitatea și diversitatea sunt reduse, printr-un gest de violență (noetică sau politică), la unitate și identitate. Ontologia nu este decât forma supremă a acestei cunoașteri; de aceea, ea este poate forma supremă a violenței. A surprinde individul, nu în individualitatea sa, ci în orizontul generalității, înseamnă a-l violenta. Acest fapt conține în germene posibilitatea dominării, a violentării, a crimei. A surprinde ființarea în ființa sa trimite la același raport. Neutralizarea Altuia înseamnă reducerea lui la Același și se întemeiază pe „suficiența esențială a Aceluiași, pe identificarea sa ca ipseitate, pe

---

[7] Vezi demersul critic al lui Michel HAAR, „L'obsession de l'autre chez Levinas", in *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1999, care are în vedere „omogenizarea" interpretativă pe care o practică Levinas cu privire la istoria metafizicii ca ontologie, ca indistinctă *„réduction de l'Autre au Même"* (*„un étrange télescopage de Platon, Husserl et Heidegger, une sorte de nivellement ou de philosophie pérenne fictive"*, p. 70). Heidegger nu este decât ultima și cea mai pregnantă ilustrare a acestei omogenizări istorice.

egoismul său". Este ceea ce se numeşte „imperialism ontologic"[8].

Pentru Levinas, întrebarea ce se pune este dacă şi cum se poate ieşi din această Totalitate, cum se poate scăpa dictaturii lui Acelaşi, cum se poate tăia o breşă în egoismul subiectului care, inclusiv ca *Dasein*, este mereu în vederea lui însuşi. Cum poate fi gândit şi întâmpinat Altul ca Altul, fără a fi supus totalizării şi identificării Aceluiaşi, cum să stai, necuprinzând, în faţa necuprinsului infinit al celuilalt? Or, funcţia acestei breşe va fi preluată în mare măsură de însuşi fenomenul morţii, al cărui rol deopotrivă ontologic şi etic va fi pus în evidenţă atât în ceea ce priveşte moartea proprie cât şi, mai ales, în ceea ce priveşte moartea celuilalt. Titlurile lucrărilor levinasiene sunt, în acest sens, foarte elocvente pentru acest proiect temerar: *De l'existence à l'existant*, aşadar mutarea interesului de la fiinţă la fiinţare, depăşirea fiinţei către fiinţare. De aici şi *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, altceva decât a fi, depăşirea fiinţei către bine, care e binele pentru fiinţarea care e celălalt om, pe urmele intuiţiei platonicianului ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. La fel, *Totalitate şi infinit*, unde totalitatea este marca ontologiei, iar infinitul e posibilitatea ieşirii şi a depăşirii acestui totalitarism al fiinţei.

Moartea proprie, identitate şi alteritate. După cum vom vedea îndeaproape, fenomenul morţii constituie pentru Levinas pivotul prin care identitatea egoistă a unei subiectivităţi totalizante poate fi fisurată. Ca fractură a totalităţii, faptul, experienţa sau fenomenul morţii pune în discuţie identitatea ego-ului, libera şi autonoma sa persistenţă în sine însuşi. Ea operează astfel o descentrare radicală, suspendând tendinţa centripetă a unui *Dasein* aflat mereu în vederea *lui*

---

[8] E. Levinas, *Totalitate şi infinit*, *op. cit*, p. 27; cf. p. 28: „A afirma prioritatea *fiinţei* în raport cu *fiinţarea* înseamnă a te pronunţa implicit asupra esenţei filozofiei, a subordona relaţia cu acel *cineva* care este o fiinţare (relaţia etică) unei relaţii cu fiinţa fiinţării, impersonală şi permiţând cuprinderea, dominarea fiinţării (printr-o relaţie de cunoaştere), subordonând libertăţii dreptatea".

însuși și a posibilităților ființei *sale*. Moartea destabilizează prin alteritatea sa esențială tocmai identitatea subiectului, egoismul său de subiect.

Le temps et l'autre (1947) este textul în care putem sesiza o primă problematizare levinasiană a morții. Levinas va analiza aici articularea intimă a mai multor fenomene prin care este constituită subiectivitatea: *solitudinea* ca ancorare a ființării în ființa sa; *suferința* ca atestare a solitudinii ontologice; *moartea* ca eveniment inasimilabil ce fracturează autarhia și puterea subiectului; *viitorul* morții ca marcă esențială a alterității; *timpul* ca urmă a Celuilalt. Fenomenologia morții pe care o inițiază aici Levinas nu va avea doar o orientare etică, ci și una ontologică, constituind într-o anume măsură pasajul de la identic la diferit, puntea de la solipsismul propriului la deschiderea către celălalt. Ca și la Heidegger, moartea este și aici descrisă ca iminentă, având o relație directă cu solitudinea subiectului, deschizând raportul cu timpul. Însă aceste similarități formale nu trebuie să ne mascheze diferențele radicale.

În primul rând, relația dintre moarte și singurătate este răsturnată: dacă Heidegger „deduce" solitudinea esențială a *Dasein*-ului pornind de la faptul morții sale (moartea, posibilitatea cea mai proprie, este cea care individualizează), înțelegând deci solipsismul existențial al angoasei pornind de la *Sein zum Tode*, Levinas răstoarnă acest raport: el încearcă să înțeleagă moartea pornind de la singurătate; în acest caz, solitudinea constituie marca esențială a subiectului, ea având o statură fundamental *ontologică*: „vrem să prezentăm solitudinea ca o categorie a ființei, să arătăm [...] locul solitudinii în economia generală a ființei"[9]. Solitudinea ca structură ontologică este înțeleasă tocmai ca punct de aderență între ființă și ființare; ea este

> unitatea indisolubilă între existent și actul său de a exista. [...] A concepe o situație în care solitudinea este depășită, înseamnă a ataca principiul însuși al legăturii dintre existent și faptul

---

[9] E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 18.

său de a exista. Înseamnă a merge către un eveniment ontologic în care existentul contractă existența. Numesc *ipostas* evenimentul prin care existentul contractă existența.[10]

Solitudinea ontologică a ființei umane este dată așadar de o aderență esențială a ființării umane la faptul său de a fi. Prin urmare, solitudinea constituie atât putința subiectului de a persevera întru sine însuși (*conantus*: plăcerea proprie, fericirea, egoismul, autonomia ca stăpânire de sine însuși), cât și incapacitatea sa imanentă de a se transcende pe sine însuși, de a se depăși, de a „scăpa" de sine. La limită, „a fi" va apărea aici (prin plictis, oboseală sau suferință), ca existență anonimă, ca dimensiune malignă a ființei, ca opresiune, ca sufocare, ca aderență fără putință de scăpare la existență; iar, de aici, se naște o irepresibilă și totuși imposibilă tendință de evaziune din existență[11]. Ființa ca rău, într-o formulare ontologică a exasperării cioraniene a „neajunsului de a te fi născut", va deschide calea tematizării unui sens distinct al umanului, marcat de ideile de egoism și plăcere, de vulnerabilitate și afectivitate, în sfârșit, de posibila deschidere către celălalt.

Următorul pas ontologic este de la solitudine la suferință: tragismul solitudinii subiectului – solipsismul radical al ego-ului privat de transcendență – se manifestă în mod radical în suferință, care capătă la rândul ei o anvergură ontologică:

[Suferința] este o imposibilitate de a te detașa de clipa existenței. Ea este iremisibilitatea însăși a ființei. Conținutul suferinței

[10] *Idem*, p. 22.

[11] Tema insuportabilului lui „a fi" înțeles ca plenitudine opresantă s-a născut totuși ceva mai devreme în gândirea lui Levinas: în textul său din 1935, *De l'évasion*, Levinas va tematiza tocmai acest refuz al lui a fi ca o imposibilă dorință de evaziune din existența brută. Faptul de a fi apare aici în ipostaza sa aspră, frustă, insuportabilă, ca greutate a lui „nu mai pot", „nu mai rezist". Ca în război, în care realitatea este, la propriu, *dură*. Prin acesta Levinas se opune înțelegerii heideggeriene prea „armonioase", prea „împăcate", prea grecești, a ființei. Cf. Etienne FERON, *De l'idée de transcendance à la question du langage*, Jérôme Millon, 1992, pp. 17-24.

> se confundă cu imposibilitatea de a te detașa de suferință. [...] Există, în suferință, o absență a oricărui refugiu. Ea este faptul de a fi în mod direct expus ființei. Ea este constituită din imposibilitatea de a fugi și de a se retrage. Întreaga acuitate a suferinței constă în această imposibilitate a reculului. Ea este faptul de a fi asediat de viață și de ființă. În acest sens, suferința este imposibilitatea neantului.[12]

Și tocmai în conexiunea dintre solitudine – ca marcă ontologic esențială a subiectului – și suferință ca atestare ultimă a solitudinii, își face apariția fenomenul morții, chemat să zdruncine autarhia egologică a subiectului.

Așadar, pe lângă faptul că raportul ontologic dintre moarte și singurătate este răsturnat, o altă diferență este aceea că, pentru Levinas, moartea proprie nu se arată într-un fapt *comprehensiv*, de felul pre-mergerii înțelegătoare întru o posibilitate, într-un *comportament* înțelegător pe care *Dasein*-ul trebuie să și-l descopere și să și-l asume în clipa autenticității sale, ci în faptul brut și carnal al suferinței. Raportul cu propria moarte nu poate avea caracterul comprehensiunii, ci al necunoscutului și al misteriosului: „necunoscutul morții înseamnă că relația cu moartea *nu se poate face în lumină*; că subiectul este în relație cu *ceva ce nu vine de la el*. Putem spune că este în relație cu misterul"[13]. Această suspendare a comprehensiunii este discutată de altfel și mai târziu, în cursul *Moartea și timpul* (1975-76), la începutul căruia Levinas se întreabă:

> relația cu moartea, felul în care moartea ne lovește viața, impactul său asupra duratei timpului pe care îl trăim, irumperea sa în timp – ori eruperea sa în afara timpului –, presimțită cu teamă sau angoasă, mai poate fi încă asimilabilă unei cunoașteri și deci unei experiențe, unei revelații?[14]

Astfel, Levinas va afirma că „relația cu faptul că eu mor nu are sensul de cunoaștere ori de experiență – fie și în sensul

---

[12] E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*, p. 55.

[13] *Idem*, p. 56 [s. n.].

[14] E. LEVINAS, *Moartea și timpul*, trad. A. Mănuițiu, Biblioteca Apostrof, 1996, pp. 28-29.

de presentiment, de preștiință"[15]. E drept, pe de altă parte, că nici Heidegger nu susține posibilitatea unei experiențe a morții, nici în privința morții proprii, nici în privința morții celuilalt, ca bază pornind de la care o conceptualizare a acestui fenomen să devină cu putință. Însă această imposibilitate a experienței factice a morții (înțeleasă în mod ontic ca eveniment care survine la un moment dat) nu va împiedica o cunoaștere ontologică a morții ca posibilitate constantă, iminentă, certă și indeterminată a sfârșitului. De aceea Heidegger va vorbi de o *„aparentă* imposibilitate de a sesiza și determina în mod ontologic faptul de a fi întreg al *Dasein*-ului". Ceea ce este ontic incognoscibil și inexperimentabil ca fapt-de-a-fi-la-sfîrșit poate fi totuși cunoscut și înțeles din perspectivă ontologică drept fapt-de-a-fi-întru-sfârșit. Ne putem întreba așadar dacă ceea ce enunță Levinas sub titulatura *imposibilității oricărei comprehensiuni* în privința morții poate să clatine cu adevărat considerațiile heideggeriene privitoare la premergerea *comprehensivă* întru moarte, ca singură atitudine autentică față de posibilitatea supremă și cea mai proprie a morții; altfel spus, ne putem întreba dacă nu cumva Levinas transferă (mai mult sau mai puțin ilicit) imposibilitatea experienței ontice a morții și asupra imposibilității comprehensiunii ontologice a acestui fenomen. Căci, dacă postulăm imposibilitatea oricărei cunoașteri, aceasta zădărnicește și orice posibilitate de conceptualizare a fenomenului morții, așadar orice proiect fenomenologic privitor la moarte.

Pentru Levinas, misterul, departe de a fi doar o figură de stil, are sens într-o logică a paradoxului, definind indefinibilul morții, determinând indeterminabilul său. Incognoscibilul morții, inasimilabilul său, misterul care caracterizează acest fenomen refractar la orice comprehensiune pun în lumină tocmai caracterul său de „străin". Căci ceea ce este refractar la orice înțelegere și, astfel, la orice asimilare sau apropriere își revendică o calitate pregnantă de diferit. Ca atare, caracterul de *propriu* al morții „proprii" devine problematic, iar

---

[15] *Idem*, pp. 39-40.

moartea capătă marca alterităţii, a transcendenţei şi a diferenţei. Aşadar, primele urme ale alterităţii îşi fac apariţia în fenomenologia levinasiană a morţii inclusiv în ceea ce priveşte moartea proprie: nu doar că un accent privilegiat va fi pus şi asupra morţii *celuilalt*, consfinţind raportul intim dintre sensul morţii şi cel al alterităţii, dar alteritatea se infiltrează chiar şi în sintaxa fenomenală a morţii proprii, care este astfel privată de statutul imanent pe care îl obţinuse ca posibilitate ontologică a fiinţei *Dasein*-ului. Ca necunoscut şi străin, ca mister refractar la orice comprehensiune şi la posibilitate de a fi asimilat, faptul morţii îşi reclamă aşadar statutul unui „diferit".

Pregnanţa acestei alterităţi a morţii constituie însă radicalizarea „paroxistică" a suferinţei: căci dacă suferinţa ţintuieşte fără putinţă de ieşire subiectul în sine însuşi (remis propriului trup incendiat de durere, ca „aici absolut" al spaţialităţii proprii, fiindu-i suspendat acel firesc „a fi în afara sa" ecstatic), totuşi suferinţa păstrează în ea marca străinului, ca o ostilitate, ca şi cum ea ar veni de la cineva, ca şi cum altcineva ar fi vinovat de durerea pe care o suport. Ca străină, durerea presează asupra materialităţii carnale a proprietăţii faptului de a fi: în suferinţă „suntem zdrobiţi de fiinţă"[16]. Nu e vorba aici de angoasă în faţa neantului, ci de suferinţă, ca imposibilitate de a te detaşa de existenţa acestei suferinţe, ca imposibilitate de eschivă şi de retragere din faţa ei. Astfel, pentru Levinas, moartea proprie îşi capătă sensul pornind de la durere şi de la suferinţa unui subiect în mod esenţial întrupat. În această suferinţă care anticipează faptul de a muri se descoperă atât solitudinea subiectului, ca aderenţă necesară la sine însuşi, cât şi breşa către o alteritate. Coapartenenţa singurătăţii şi a morţii nu trimite, precum în cazul lui Heidegger, la un raport „noetico-afectiv" absolut privat cu o posibilitate formalizată şi ontologizată, lipsită de orice conţinut (*Sein zum Tode* e doar o posibilitate a imposibilităţii existenţei, ceea ce nu e nicidecum un conţinut). Pentru Levinas, această coapartenenţă se înrădăcinează în fenomenul

---

[16] E. LEVINAS, *Totalitate şi infinit*, *op.cit.*, p. 210.

suferinței, care trimite la fenomenul mai fundamental al corpului viu, al trupului.

Așadar, dacă în ontologia heideggeriană fenomenul trupului este complet exclus, în descripția levinasiană a dinamicii subiectivității, suferința – în care proximitatea morții se lasă resimțită – joacă în schimb un rol esențial. Prin ea se manifestă deopotrivă solitudinea materială a subiectului – ancorarea sa necesară și asfixiantă în sine însuși, în propriul fapt de a fi – cât și marca unei alterități ostile, care va deveni explicită cu precădere în cazul morții. Moartea aduce cu sine – în multiple sensuri – evenimentul unei alterități menite să zdruncine identitatea subiectului prins în solitudinea sa ontologică. Și tocmai în acest sens moartea instituie un eveniment radical în viața subiectului: întâi de toate, maniera în care se anunță moartea în suferință „este o experiență a pasivității subiectului care a fost până atunci activ [...] moartea anunță un eveniment față de care *subiectul nu mai este stăpân*, un eveniment în raport cu care *subiectul nu mai este subiect*"[17]. Această conversie a activității în pasivitate – această trecere de la putere la lipsa de putere, această turnură de la „virilitatea" și stăpânirea subiectului la deposedarea de orice înstăpânire totalizatoare și asimilantă – constituie un punct de ruptură în structura etanșă a subiectului, lăsând astfel loc survenirii Celuilalt. Tocmai de aceea Levinas va spune: „[...] doar o ființă ce a ajuns la contracția singurătății sale și la relația cu propria sa moarte se plasează pe un teren în care relația cu celălalt devine posibilă"[18]. Moartea frânge astfel caracteristica esențială a subiectului, anume cea de a fi putere, capacitate, voință de înstăpânire și de dominare, egoism ontologic al faptului de a fi în vederea lui însuși. Nu doar că moartea, prin inasimilabilul ei, suspendă „faptul de a putea", ca o caracteristică esențială a subiectului, ci suspendă însăși „putința de a putea". Moartea implică așadar o transfigurare sau o conversie a subiectului uman de la puterea și activitatea

[17] E. Levinas, *Le temps et l'autre, op.cit.*, p. 57 [s. n.].

[18] *Idem*, p. 64.

sa naturală, de la stăpânirea sa totalizantă, la o pasivitate deposedată de orice putere. Și tocmai aici se află rădăcina criticii lui Levinas: moartea nu este suprema putere a *Dasein*-ului asupra sinelui propriu, ci absență a oricărei puteri:

> Faptul-de-a-fi-întru-moarte este, în existența autentică a lui Heidegger, o luciditate supremă, și, prin aceasta, o virilitate supremă. [...] Moartea este, pentru Heidegger, eveniment al libertății, în timp ce *în suferință, subiectul ne pare să ajungă la limita posibilului*. El se descoperă înlănțuit, debordat într-un fel pasiv.[19]

Iar acest „a ajunge la limita posibilului", acest „a nu mai putea să poată" al subiectului în moarte îi permite lui Levinas să răstoarne sensul definiției heideggeriene a faptului-de-a-fi-întru-moarte ca posibilitate a imposibilității existenței: pentru Levinas moartea este, dimpotrivă, o imposibilitate a posibilității în genere. Această punere în paranteze, această suspendare a puterii sale marchează vulnerabilitatea constitutivă a omului și îi descoperă o dimensiune mai originară a sinelui său, mascată de activitatea voluntarismului egoist[20]. În fața morții, subiectul – care se definește ca putere, ca putință de a fi, de a se înstăpâni totalizant asupra lumii sale pe care o posedă – descoperă ceva asupra căruia nu se mai poate

---

[19] *Idem*, pp. 57-58 (s.n).

[20] *Idem*, pp: 59-60: „[La mort] marque la fin de la virilité et de l'héroïsme du sujet. Le maintenant, c'est le fait que je suis maître, maître du possible, maître de saisir le possible. La mort n'est jamais maintenant. [...] Ma maîtrise, ma virilité, mon héroïsme de sujet ne peut être virilité ni héroïsme par rapport à la mort. Il y a dans la souffrance au sein de laquelle nous avons saisi ce voisinage de la mort [...] ce retournement de l'activité du sujet en passivité. Non point dans l'instant de souffrance où [...] je le saisis encore, où je suis encore sujet de la souffrance, mais dans le pleur et le sanglot, vers lesquelles la souffrance s'invertit; là où la souffrance atteint sa pureté, où il n'y a plus rien entre nous et elle, la suprême responsabilité de cette assomption extrême se tourne en suprême irresponsabilité. C'est cela le sanglot et par là précisément il annonce la mort. Mourir, c'est revenir à cet état d'irresponsabilité, c'est être la secousse enfantine du sanglot."

înstăpâni, descoperă însăși fractura capacității sale și este pus în fața limitelor puterilor sale[21]; astfel, se naște o breșă în completa sa dominație a preajmei, iar subiectul se descoperă pe sine în absența oricărei inițiative și a oricărei hotărâri. Subiectul este pradă pasivă în fața morții.

Dimpotrivă, pentru Heidegger, faptul-de-a-fi-întru-moarte este act, conștiință de sine, voință, luciditate și putere. Moartea se anunță în angoasă, se atestă prin vocea conștiinței, forțează *Dasein*-ul către autenticitatea sa hotărâtă și descoperă orizontul temporal al viitorului originar. Raportându-se la moartea sa, *Dasein*-ul poate deveni pentru prima oară el însuși; el devine stăpânul lui însuși și al propriului destin[22]. Faptul-de-a-fi-întru-moarte pune *Dasein*-ul în raport cu viitorul său, care este un viitor propriu, constituind astfel timpul care „se temporalizează pornind de la viitor"[23].

---

21 *Idem*, p: 62: „Ce qui est important à l'approche de la mort, c'est qu'à un certain moment nous ne *pouvons plus pouvoir*; c'est en cela justement que le sujet perd sa maîtrise même de sujet."

22 *SuZ*, § 53, p. 264: „Însă pre-mergerea, spre deosebire de ființa neautentică întru moarte, nu se eschivează în fața caracterului de nedepășit al morții, ci *devine liberă pentru a-l accepta*. Faptul de a deveni liber, prin pre-mergere, *pentru* propria moarte, eliberează de pierderea în acele posibilități care nu ne dau ghes decât în mod accidental. Și devenim liberi în așa fel încât pentru prima oară putem înțelege și alege în chip autentic între posibilitățile factice care se află dincoace de posibilitatea de nedepășit. Pre-mergerea deschide existenței ieșirea-de-sine-din-existență ca posibilitate extremă a existenței și zdrobește astfel orice încremenire în una sau alta din formele pe care existența le atinge. Prin pre-mergere *Dasein*-ul este ferit să recadă înapoia lui însuși sau să revină dincoace de putința-de-a-fi pe care el a înțeles-o și, astfel, «să devină prea vârstnic pentru victoriile sale» (Nietzsche)."

23 *SuZ*, § 65, p. 325: „Pre-mergerea [*Vorlaufen*] face ca *Dasein*-ul să fie orientat *în chip autentic* către viitor [eigentlich *zukünftig*], în așa fel încât pre-mergerea însăși este posibilă doar în măsura în care *Dasein*-ul, *ca unul ce ființează*, vine mereu și dintotdeauna către sine, adică în măsura în care el este în genere, în ființa sa, orientat către viitor." *Idem*. p. 327: „Proiectarea de sine care își are temeiul în viitor este una către «a-fi-în-vederea-lui-însuși» și ea reprezintă un caracter esențial al

În schimb, pentru Levinas, moartea aparţine unui viitor marcat de alteritate. Moartea – absenţă a oricărei puteri, a oricărei iniţiative, a oricărei cunoaşteri, imposibilitate a oricărui proiect şi a oricărei stăpâniri – desemnează un viitor absolut inasimilabil de către subiect. Astfel, acest viitor nu este marca propriului şi al identicului, ci e urma a ceea ce este absolut diferit. Ca inasimilabil şi inasumabil, acest eveniment creează o breşă în identitatea subiectului şi suspendă propriul. Viitorul pe care îl deschide moartea proprie comportă deci marca unei alterităţi. În moarte, spune Levinas, „suntem în raport cu ceva care este absolut diferit, ceva marcat de alteritate. Solitudinea mea nu este confirmată de moarte, ci ruptă, fracturată prin moarte"[24]. Viitorul pe care îl deschide moartea atestă că subiectului uman îi poate surveni un eveniment pe care nu îl mai poate asuma, un eveniment refractar la orice tendinţă de a fi asumat, apropriat, asimilat, totalizat: un asemenea eveniment, deopotrivă de inasimilabil, va fi şi celălalt om. Şi tocmai pasivitatea pe care subiectul o obţine în suferinţă (şi, prin urmare şi în raport cu moartea) este condiţia de posibilitate a survenirii celuilalt şi a raportului cu celălalt.

Astfel, în *Le temps et l'autre*, în dialectica procesului constituirii subiectivităţii în diverse paliere (solitudine – suferinţă – moarte – viitor – celălalt), putem surprinde o primă configurare a raportului dintre moartea proprie şi alteritate: în primă instanţă pornind de la inasimilabilul viitorului morţii, de la caracterul său de *alter*, însă ajungând apoi chiar la înţelegerea morţii ca fenomen prin intermediul căruia accesul la celălalt devine cu putinţă. Moartea proprie pare astfel valorizată pozitiv, însă pentru moment doar din punct de vedere ontologic-„alterologic" (în polaritatea identitate-alteritate),

---

existenţialităţii. Sensul primordial al acesteia este viitorul." De asemenea, p. 329: „Fenomenul primordial al temporalităţii originare şi autentice este viitorul." Precum şi p. 331: „Temporalitatea este prin esenţa ei ecstatică. Temporalitatea se temporalizează originar pornind din viitor. Timpul originar este finit".

[24] E. Levinas, *Le temps et l'autre*, *op.cit.*, p. 63.

fără să își obțină o funcție explicativă etică concretă. Dimensiunea și semnificația etică a acestui fenomen va interveni însă în *Totalitate și infinit* (1961), unde fenomenologia morții capătă o altă formulare și este pusă în alte raporturi cu problema alterității. În primul rând, o altă figură a alterității își face aici intrarea în sintaxa fenomenală a morții proprii: o alteritate de natură inter-subiectivă, una ostilă, care poartă marca violenței și a crimei: este celălalt care mă amenință cu moartea: „Noi abordăm moartea ca neant, într-o manieră mai profundă și într-un anume fel *a priori*, în pasiunea crimei"[25]. Așadar tocmai în raportul dintre moarte și alteritate gândit sub semnul violenței se va deschide nucleul profund al sensului etic pe care îl va elabora opera de maturitate a lui Emmanuel Levinas.

Însă, ne putem întreba, nu este oare excesiv ca faptul morții să fie interpretat pornind de la un caz special în care moartea poate surveni, și anume crima? Oare această postulare a uciderii ca paradigmă în funcție de care sensul morții proprii poate fi surprins nu constituie ea o alegere arbitrară, fără nici o legitimare fenomenologică? Fenomenul morții își joacă oare în mod esențial șansele în intriga ce se naște între un ucigaș și victima sa posibilă? Nu se ascunde aici o opțiune de fond a autorului sau, mai precis, formularea unui traumatism, o obsesie mai degrabă decât o descriere din perspectiva unei neutralități formale, așa cum e ea specifică fenomenologiei? Oare interpretarea fenomenului morții prin prisma lui „a fi victimă a unei agresiuni" nu are darul să mascheze sensul integrator al acestui fenomen?

Problema metodologică ce se impune dintru început este așadar aceea de a obține autenticul punct de acces la acest fenomen, locul din care interpretarea își obține punctul de pornire, traiectoria și coordonatele sale fundamentale. Această preocupare metodologică, atent cântărită și discutată în *Sein und Zeit*[26], nu pare să primească în cadrul reflecției

---

[25] E. Levinas, *Totalitate și infinit*, p. 205.

[26] Mai ales *SuZ*, § 47.

levinasiene o importanță pe măsură. Aceasta, poate, și datorită faptului că necesitatea unei perspective fenomenologice nu i se impune lui Levinas ca exigență esențială. Căci, chiar dacă discursul levinasian privitor la moarte comportă o serie de atomi explicativi de natură fenomenologică, el nu pare să își revendice optica fenomenologică pe întreg parcursul său.

Problema unui punct de pornire se pune oricum. Or, pentru Levinas, reflecția este și aici ghidată de același caracter al necunoscutului și al misteriosului morții, care anihilează stăpânirea subiectului. Moartea, spune Levinas în 1961, „nu se găsește în nici un orizont. Ea nu se oferă nici unei cuprinderi"[27]. În raport cu ea, orice putere a mea este suspendată, marcând viitorul său inasimilabil: „moartea mea survine dintr-o clipă asupra căreia, sub nici o formă, nu pot să îmi exercit puterea [...] ea se apropie fără a putea să fie asumată"[28]. Lucrurile care îmi dau moartea trimit la o rea-voință, iar sub presiunea acestei voințe maligne și amenințătoare „singurătatea morții" își capătă un alt sens.

Răsturnând din nou raportul heideggerian dintre acel *unbezügliche Sein zum Tode* și solitudine, în același timp modificând și propria poziție ontologizantă din 1947, Levinas spune aici că „singurătatea morții nu conduce la dispariția celuilalt, ci se găsește într-o conștiință a ostilității"[29]. Moartea survine dintr-o transcendență, iar transcendența este locul propriu al Altuia[30]. De aceea, în moarte nu sunt singur cu mine însumi, cum arată Heidegger, ci singur în fața unui altul necunoscut și amenințător. Dacă singurătatea ontologică a subiectului era, în *Le temps et l'autre,* fisurată de evenimentul inapropriabil al morții, în *Totalitate și infinit,* Levinas pare să definească singurătatea prin presiunea ostilă pe care o poate exercita agresiunea celuilalt. Această ostilitate este pusă aici

---

[27] E. Levinas, *Totalitate și infinit,* p. 206.

[28] *Idem,* p. 207.

[29] *Idem,* p. 206.

[30] *Ibidem*: „Celălalt, inseparabil de evenimentul însuși al transcendenței, se situează în regiunea de unde vine moartea, care poate fi crimă".

în raport cu un rău imemorial, cu o violență apriorică ce caracterizează umanul în esența sa.

Amenințarea inter-subiectivă devine astfel constitutivă pentru sensul morții proprii, iar crima și violența trasează intriga unei înțelegeri a morții ca raport între ucigaș și ucis. Alteritatea viitorului morții este astfel dublată de alteritatea unui raport inter-subiectiv ostil, în iminența unui eveniment amenințător. Așadar, nu doar că moartea proprie este, ca inapropriabilă și refractară la orice comprehensiune, un fapt al alterității, dar ea își extrage sensul pornind de la faptul amenințării exercitate de către celălalt, pornind de la pericol, de la violență și crimă. După Levinas, moartea proprie nu trebuie înțeleasă pornind de la sensul ființei și de la desfășurarea unui proiect ontologic precum o analitică a *Dasein*-ului, ci de la sensul violenței elementare pe care omul o poate suporta, violență care implică o exigență primordial etică. Așadar, a fi muritor nu este în primul rând un fapt-de-a-fi-întru-moarte, ci un fapt de a fi expus violenței. Iar dacă violența este cea care dă sensul morții, atunci nu angoasa în fața neantului trebuie pusă în joc. Dimpotrivă, *Stimmung*-ul primordial în fața morții este teama de violență, frica de a fi ucis.

> În faptul-de-a-fi-întru-moarte al fricii [...], eu nu mă găsesc în fața neantului, ci în fața a ceea ce este contra mea, *ca și cum crima, în loc să fie una dintre ocaziile de a muri, nu s-ar separa de esența morții, ca și cum apropierea morții ar rămâne una dintre modalitățile raportului cu Celălalt*. Violența morții amenință ca o tiranie, ca și cum ar veni de la o voință străină.[31]

Paradigma crimei, raportul ancestral dintre Cain și Abel își pune pecetea asupra înțelegerii levinasiene a morții. Moartea pare să vină de la celălalt, care este Cain atunci când eu nu pot fi decât fratele său, Abel. Moartea mea este răul ca violență care se exercită, pornind de la altul, asupra vulnerabilității

---

[31] *Ibidem* (s. n). Vezi de asemenea, *idem*, p. 208: „Teama pentru ființa mea, relația mea cu moartea, nu este așadar teamă de neant, ci teamă de violență (și astfel ea se prelungește în teama de Celălalt, de ceva absolut imprevizibil)."

mele, ucigându-mă. Celălalt apare ca ucigaș iar moartea mea viitoare ca homicid: „În moarte sunt expus violenței absolute, crimei în noapte"[32]. În fața acestei violențe, omul nu este doar fapt-de-a-fi-întru-moarte, cum o afirmă Heidegger, ci și fapt de a fi împotriva morții[33], opoziție față de moarte, fapt de a fi întru viață.

Așadar, asocierea morții proprii cu alteritatea își rezervă aici caracterul răului: celălalt este cel care, ca rău, mă amenință cu moartea. Totuși, această valență negativă a unui altul amenințător nu este decât prima fațetă a relației ostile și ucigașe: sinele vulnerabil, subiectul amenințat de o moarte inasimilabilă nu constituie decât un prim aspect al acestei situații inter-subiective. Răsturnarea acestui raport ridică alte probleme, privind, de data aceasta, nu mortalitatea mea, ci mortalitatea celuilalt. Tocmai aici se deschide nucleul profund etic al problemei levinasiene a morții, focalizată asupra morții celuilalt.

Celălalt și moartea sa. Cum înțelege Levinas să se apropie de fenomenul morții celuilalt? Cum face el apel la moartea celuilalt om? Nu acceptă el oare primatul heideggerian al faptului-de-a-fi-întru-moarte față de evenimentul ontic al decesului? Și nu concede el oare că moartea celuilalt nu este decât un eveniment care, chiar dacă e „prim" în sensul sesizării și al experienței, este totuși esențialmente secund și mediat, în privința sa nici un tip de empatie nefiind cu putință?

Suntem așadar angajați, odată cu aceste întrebări, în contextul problematic al „stabilirii" unei ierarhii între moartea proprie și moartea celuilalt. Întrebarea este următoarea: care ipostază a morții poate livra în cea mai mare măsură sensul primordial, autentic și înglobator al fenomenului morții, care

---

32 *Idem*, p. 206.

33 *Idem*, p 199: „Timpul este tocmai faptul că întreaga existență a ființării muritoare – oferită violenței – nu este fapt-de-a-fi-întru-moarte, ci acel «nu încă» este un mod de a fi împotriva morții, o retragere în fața morții în chiar faptul apropierii sale inexorabile".

trebuie să fie paradigma interpretativă fundamentală, care este unghiul esenţial din care trebuie privit acest fenomen, care este ipostaza fenomenală a morţii care generează un sens axial pentru înţelegerea acestui fapt? Oare sensul morţii celorlalţi se obţine pornind de la sensul morţii proprii sau, dimpotrivă, doar pornind de la sensul genuin al morţii celuilalt ceva referitor la moartea (şi la viaţa) proprie ar putea fi cu adevărat înţeles? Aceasta pare a fi disputa dintre Levinas şi Heidegger, dispută ale cărei coordonate vom încerca în continuare să le stabilim.

Putem sesiza dintru început că cele două răspunsuri pe care le dau Heidegger şi Levinas sunt contrare. Am văzut deja că, pentru Heidegger, moartea primă este moartea proprie, în timp ce moartea celuilalt nu este decât o temă substitutivă (*Ersatzthema*), inaptă să ofere un sens adecvat al morţii proprii. Moartea celorlalţi nu intră în analitica existenţială decât pentru a ilustra posibilitatea sau imposibilitatea de a înţelege moartea proprie. Pentru Levinas însă, nu moartea proprie îşi va revendica statutul de *mort première*, ci moartea celuilalt, ce va deschide un sens radical nou al umanului, marcat de exigenţa etică a lui „să nu ucizi" şi a responsabilităţii ultime.

Levinas a privit mereu cu neîncredere rolul minor acordat celuilalt în *Sein und Zeit* şi, în consecinţă, firava semnificaţie a morţii celuilalt în ontologia heideggeriană. Primul său reproş vizează faptul că raportul cu celălalt, desemnat prin conceptul de *Mitsein*, este conceput exclusiv în lumina ontologiei, că fiinţarea concretă care este celălalt om e supusă exigenţelor ontologice neutre ale întrebării privitoare la fiinţă, că astfel se constituie o inter-subiectivitate neutră, formală şi impersonală[34], inaptă să ajungă la o autentică descriere a relaţiei frontale şi vii dintre un eu şi un altul. Cu alte cuvinte, Levinas consideră că a subsuma experienţa concretă a celuilalt sub cupola formală a unei structuri existenţiale determină imposibilitatea de a sesiza în mod autentic această experienţă

[34] E. Levinas, *Totalitate şi infinit*, p. 50.

ca atare. Pe de altă parte, Levinas are rezerve chiar față de formularea structurilor sub care Heidegger așază experiența întâlnirii *Dasein*-ului celorlalți, *Mitsein* și *Miteinandersein*, considerând că „[nu] prepoziția *mit* trebuie să descrie relația originară cu celălalt"[35]. În opinia lui Levinas, lateralitatea pe care o exprimă prepoziția *mit* constituie o ocultare fatală a celuilalt ca atare, făcând imposibil un raport autentic cu el. Ideea de colectivitate, de preocupare laolaltă în preajma chestiunilor *comune* (practice sau nu) ale lumii ambientale nu reprezintă decât o deturnare din fața fenomenului saturat al prezenței frontale concrete a celuilalt.

> À cette collectivité de camarades, nous opposons la collectivité du moi-toi qui la précède. Elle n'est pas une participation à un troisième terme – personne intermédiaire, vérité, dogme, œuvre, profession, intérêt, habitation, repas – c'est-à-dire elle n'est pas une communion. Elle est le face-à-face redoutable d'une relation sans intermédiaire, sans médiation. [...] Autrui, en tant qu'autrui, n'est pas seulement un alter ego. Il est ce que moi je ne suis pas: il est le faible alors que moi je suis fort [...] Ou bien il est l'étranger, l'ennemi, le puissant. [...] L'espace intersubjective est initialement asymétrique.[36]

Dintr-o perspectivă heideggeriană ortodoxă, cel puțin a doua obiecție a lui Levinas împotriva conceperii alterității

---

[35] E. Levinas, *Le temps et l'autre*, p. 19: „[L']autre, chez Heidegger, apparaît dans la situation essentielle du *Miteinandersein* – être réciproquement l'un avec l'autre... La préposition *mit* (avec) décrit ici la relation. C'est ainsi une association de côte à côte, autour de quelque chose, autour d'un terme commun, et, plus précisément pour Heidegger, autour de la vérité. Ce n'est pas la relation face-à-face [...] Nous espérons montrer, pour notre part, que ce n'est pas la préposition *mit* qui doit décrire la relation originelle avec l'autre." Cf., de asemenea, E. Levinas, *Le temps et l'autre*, pp. 88-89: „Le *Miteinandersein* demeure lui aussi la collectivité de l'avec, et c'est autour de la «vérité» qu'il se révèle dans sa forme authentique. Il est collectivité autour de quelque chose de commun. [...] la socialité chez Heidegger se retrouve toute entière dans le sujet seul et c'est en terme de solitude que se poursuit l'analyse du *Dasein*, dans sa forme authentique." Pasaj reluat identic în *De l'existence à l'existant*, p. 162.

[36] E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, p. 162.

pornind de la existențialul *Mitsein* poate fi pusă sub semnul întrebării. Întâi de toate, Levinas pare să acorde un sens nu îndeajuns de formal termenului de *Mitsein*, atribuindu-i o încărcătură concretă, „reală", fapt care este totuși departe de intenția heideggeriană. După cum am văzut în prima parte a lucrării noastre, *Mitsein* nu *descrie* un comportament determinat al *Dasein*-ului, ci este o „schemă transcendentală" a tuturor comportamentelor concrete posibile față de „celălalt om", indicele lor formal, fiind condiția *ontologică* de posibilitate atât a iubirii celuilalt, cât și a urii față de semen, atât a grijii atente pentru celălalt om, cât și a indiferenței nepăsătoare față de nevoile sale. Sensul lui *mit* (laolaltă-cu) din expresia *Mitsein* nu este, cum pare a crede Levinas, unul esențial *descriptiv*, ci unul formal-indicativ. *Mitsein* nu indică însă o situație paradigmatică a alterității, dispusă în sintaxa lui „laolaltă-cu", paradigmă pornind de la care sensul celorlalte ipostaze ale alterității ar putea fi deduse. Structura lui *Mitsein*, dublată de existențialul *Fürsorge* (care indică tipul de *comportament* al *Dasein*-ului propriu *către Dasein*-ul celorlalți), este de aceea, în egală măsură, condiția de posibilitate atât a sacrificiului de sine pentru salvarea celuilalt de la moarte, cât și a uciderii celuilalt ca mod de a-i pune în pericol faptul său de a fi în lume. Ca *Mitsein* și *Fürsorge*, pot fi și tată și fiu, și dușman și prieten. Pe de altă parte, structura lui *Mitsein* este într-adevăr obținută de Heidegger pornind de la caracteristica preocupării cu ustensilele în lumea ambiantă și în urma descrierii comportamentului preocupării[37], însă

[37] *SuZ*, § 26, p. 118: „Din «descrierea» lumii ambiante proxime — de pildă lumea în care își face meșteșugarul lucrarea — a rezultat că ceilalți, cei pentru care este destinată «lucrarea», sunt și ei «întâlniți» odată cu ustensilul aflat în lucru.» ibid., p. 120: „*Dasein*-ul se înțelege pe sine în primă instanță și cel mai adesea pornind de la lumea sa, iar *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți este întâlnit în mod variat pornind de la ființarea-la-îndemână intramundană. Însă chiar și atunci când ceilalți devin, așa zicând, tematici în *Dasein*-ul lor, ei nu sunt întîlniți ca lucruri-persoane simplu-prezente, ci noi îi întîlnim «la lucru», ceea ce înseamnă primordial în faptul-de-a-fi-în-lume care le e propriu."

el, ca indicație formală, este departe de a-și reduce sensul la simpla co-laborare cu ceilalți, la o „colectivitate de camarazi" cum îi place lui Levinas să o spună. *Mitsein* ca structură ontologică comportă atât „moduri deficiente" de concretizare ontică precum indiferența[38], cât și „moduri pozitive". Și, după cum am văzut, între modurile pozitive ale lui *Mitsein*, Heidegger distinge un prim mod precar – alienant și substitutiv-dominator[39] – în raport cu celălalt, de un altul autentificator și devansant. Astfel, după cum o arată câteva pasaje din *Sein und Zeit*, Heidegger lasă loc, în cadrul dinamicii analiticii existențiale, posibilității unui raport autentic cu celălalt, raport care se împlinește, însă, doar pornind de la autentificarea proprie, în devansarea (*Vorlaufen*) propriului fapt-de-a-fi-întru-moarte, către faptul celuilalt de a fi la rândul său întru moarte:

> Spre deosebire de aceasta există posibilitatea unei griji-pentru-celălalt care, în loc să se substituie celuilalt, mai degrabă îl *devansează* în putința sa de a fi existențielă, nu pentru a-l elibera de povara „grijii", ci pentru a i-o restitui ca atare, acum mai întâi, în chip autentic. Această grijă-pentru-celălalt, care are în vedere în chip esențial grija autentică, adică existența celuilalt și nu un *ce* de care ea se preocupă, îl ajută pe celălalt să devină transparent *în* grija sa și *liber pentru ea*.[40]

---

[38] *SuZ*, § 26, p. 121 „[...] *Dasein*-ul, în primă instanță și cel mai adesea, se menține în modurile deficiente ale grijii-pentru-celălalt. A fi în favoarea sau împotriva cuiva, a fi unul fără altul, a trece nepăsători unii pe lângă alții și a nu ne interesa nicicum unul de altul – toate acestea sunt moduri posibile ale grijii-pentru-celălalt."

[39] *SuZ*, § 26, p. 122: „Grija-pentru-celălalt are, potrivit modurilor ei pozitive, două posibilități extreme. Ea poate să-l elibereze, așa zicând, pe celălalt de povara «grijii» și, în preocupare, să se așeze în locul lui, să i se *substituie*. Această grijă-pentru-celălalt preia pentru celălalt cele de care el trebuie să se preocupe. El este astfel expulzat de la locul lui, el se retrage, pentru ca ulterior să preia obiectul preocupării ca pe ceva gata pus la dispoziție sau pentru a se debarasa complet de el. Într-o astfel de grijă-pentru-celălalt, celălalt poate deveni dependent și poate fi dominat, chiar dacă această dominație este una discretă, rămânându-i celui dominat ascunsă."

[40] *SuZ*, § 26, p. 122.

Într-adevăr, autenticitatea unui asemenea raport se fondează în mod esențial pe autenticitatea *Dasein*-ului *propriu*, care se asumă în faptul său de a fi întru moarte. Ea nu provine de la eminența înălțimii celuilalt. Și doar odată obținută autenticitatea *proprie* poate ea lumina și străluci asupra *Dasein*-ului celorlalți. Autentificarea se desfășoară doar pornind de la sine însuși, pornind de la mortalitatea identicului, ca alegere de sine însuși și decizie. Ea poate deveni efectivă asupra *Dasein*-ului celorlalți, dar, cu toate acestea, ar putea spune Levinas, ea păstrează marca Aceluiași. Doar ceea ce este propriu poate autentifica diferitul și nu invers. Această autentificare a lui *Mitsein* constă în a face transparent celuilalt mortalitatea ce îi e proprie. A deveni „conștiința" celuilalt, înseamnă a-i restitui moartea, și doar în acest sens poate *Dasein*-ul să aibă un raport autentic cu moartea celuilalt.

În orice caz, aceasta nu înseamnă să îi ușurezi celuilalt povara morții, să îi sustragi sensul posibilității propriei morți, să îi substitui această sarcină ontologică cu iluziile despovărării, ci, dimpotrivă, să îi faci vizibilă moartea sa ca atare, ca fapt-de-a-fi-întru-moarte inalienabil, cert, indeterminat, și „desprins de orice relație". Aceasta înseamnă că *Dasein*-ul propriu, singur în fața autenticității morții proprii, nu se va grăbi să fie „cu" celălalt în moartea sa, ci îl va „lăsa" pe acesta să-și obțină propria singurătate în fața morții sale, și îl va îndrepta către această solitudine.

> Faptul că *Dasein*-ul se hotărăște către el însuși îl transpune pe acesta, acum pentru prima oară, în *posibilitatea de a-i lăsa pe ceilalți*, care sunt laolaltă cu el, *„să fie" în putința lor de a fi cea mai proprie*, iar pe aceasta o face, în același timp, *să se deschidă prin grija devansatoare și eliberatoare pentru ceilalți*. *Dasein*-ul aflat în starea de hotărâre poate să devină „conștiința" celorlalți. Un laolaltă autentic ia naștere numai și numai din faptul-de-a-fi-sine autentic pe care îl presupune starea de hotărâre și nicidecum din învoielile echivoce și resentimentare și din fraternizările zgomotoase de la nivelul impersonalului „se" sau din aspirațiile sale de a întreprinde un lucru sau altul[41].

---

[41] *SuZ*, § 60, p. 298 [s. n.].

Astfel, nu doar că Heidegger nu reduce sensul lui *Mitsein* la o co-laborare între camarazi, dar chiar încearcă să stabilească un sens esențial al solidarității autentice, ca o contra-mișcare în raport cu „fraternizările zgomotoase" ale lui *das Man* din aria preocupării cotidiene[42]. Solitudinea obținută în faptul-de-a-fi-întru-moarte nu este o „izolare", ci păstrează o legătură cu ceilalți, aceasta fiind însă modalizată autentic: odată obținută autentificarea raportului cu propria moarte, *Dasein*-ul rezolut se poate deschide din nou către ceilalți și, mai ales, către ceilalți văzuți în moartea lor, în faptul lor de a fi întru moarte. De aceea Heidegger spune:

> [...] moartea, ca posibilitate desprinsă de orice relație și de nedepășit, nu individualizează decât pentru a face ca *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-laolaltă, *să ajungă să înțeleagă putința-de-a-fi a celorlalți.*[43]

Ceea ce pare așadar să separe net cele două poziții filozofice este în fond punctul pornind de la care autenticitatea se poate naște. Pentru Heidegger, sinele autentic poate autentifica raportul cu celălalt și pe celălalt ca atare. Pentru Levinas, înălțimea infinită a chipului celuilalt – care nu se supune nici unei ontologii – este sursa de drept a sensului și tot celălalt este cel prin care subiectul poate ajunge la o autenticitate proprie.

Poziția lui Levinas este însă tocmai aceea că celălalt om, „ființarea prin excelență", este un „eveniment" al cărui sens autentic se *sustrage* exigențelor și capacităților comprehensive pe care le dezvoltă ontologia. Relația cu celălalt nu este, în mod primordial, ontologie; chiar dacă ea poate fi clarificată

---

[42] *SuZ*, § 26, p. 122: „Faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul al celor care sunt prinși în aceeași treabă se hrănește adesea doar din neîncredere. Invers, angajamentul comun pentru aceeași cauză este determinat de felul în care fiecare, de fiecare dată, și-a asumat *Dasein*-ul propriu. Abia această solidaritate *autentică* face cu putință adevărata supunere la obiect care îl eliberează pe celălalt în libertatea sa pentru el însuși."

[43] *SuZ*, § 53, p. 264 (s.n).

prin intermediul unui structuri ontologice precum *Mitsein*, așa cum o face Heidegger, această clarificare nu are dreptul să revendice nici primordialitate, nici clarificare exhaustivă a ceea ce se arată în acest fenomen. Dimpotrivă, această optică barează accesul la celălalt ca atare, îl reduce pe celălalt la cunoscut, știut și asimilat, periclitându-i și violentându-i alteritatea sa esențială.

> Relația cu altul nu este ontologică. Această legătură cu celălalt, care *nu se reduce la reprezentarea celuilalt*, ci la invocarea lui, în care *invocarea lui nu este precedată de nici o comprehensiune*, o numim religie. Esența discursului este rugăciune. Ceea ce distinge gândirea care vizează un obiect de legătura cu o persoană este că în aceasta din urmă *se articulează un vocativ*: ceea ce este numit este, în același timp, apelat.[44]

Celălalt în sens ontologic *este* doar ceea ce (sau atât cât) îi este permis să se arate în înseși limitele comprehensiunii (ontologice). Astfel, Levinas pune problema unui mod al lui „a avea sens" care nu se epuizează în cadrele comprehensiunii și a unei arătări de sine, care nu se reduce la vedere și la cunoaștere, depășind astfel limitele fenomenologiei. Căci prin cunoaștere, discursul ontologic practică sistematic o reducere și o supunere a particularului la condițiile universale ale comprehensiunii[45]. Excesul generalului asupra particularului, „catholita" cum ar fi spus Noica, constituie astfel, ca formă de violență, maladia fundamentală a ontologismului tradițional, din care nici ontologia heideggeriană nu reușește să se sustragă. Însă dacă „celălalt" nu se supune criteriilor, cerințelor și capacităților comprehensiunii ontologice, dacă el nu se lasă remis universalului fără a i se face violență, dacă ceea ce el oferă *depășește* ceea ce cunoașterea sau înțelegerea poate primi

[44] E. LEVINAS, „Este fundamentală ontologia?", în *Între noi*, *op.cit.*, p. 16. (s.n., trad. part. mod.).

[45] Cf. Jean GREISCH, „Ethique et ontologie. Quelques considérations «hypocrites»", în Jean GREISCH et Jacques ROLLAND (sous la dir. de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986, Paris, Cerf, 1993, pp. 15-45. Aici, p. 21.

– devenind astfel un „fenomen saturat" prin excelenţă – atunci alta trebuie să fie perspectiva prin care el intră în discursul filozofiei. „Fenomenul" celuilalt om este, aşadar, tocmai pragul prin care sunt puse în lumină *limitele* şi insuficienţele comprehensiunii ontologice.

> Raportul nostru cu el [n.n. cu celălalt] constă în mod cert în a vrea să-l înţelegem, dar acest raport *depăşeşte comprehensiunea*. Şi asta nu deoarece cunoaşterea celuilalt cere, în afară de curiozitate, şi simpatie sau dragoste, moduri distincte de contemplarea impasibilă. Ci pentru că, în raportul nostru cu altul, acesta *nu ne afectează pornind de la un concept*.[46]

În grilele ontologiei, celălalt om intervine doar în măsura în care el se lasă cunoscut, iar prin cunoaştere ceea ce el este intră, în mod finit, sub autoritatea puterilor mele cunoscătoare. Ceea ce în el este infinit şi necunoscut, ireductibil la capacitatea mea, la „putinţa mea de a putea asupra lui" este redus, anihilat şi interzis de sintaxa înglobatoare şi totalizantă a cunoaşterii ontologice. De aceea, Levinas scrie:

> E vorba înainte de toate de a găsi *locul din care omul încetează să ne mai intereseze pornind de la orizontul fiinţei*, adică de la *a se oferi puterilor noastre*. Fiinţarea ca atare (şi nu ca incarnare a fiinţei universale) nu poate fi decât într-o relaţie în care o invocăm. Fiinţarea este omul şi este pe atât de aproape pe cât este omul de accesibil. Ca un chip.[47]

Dacă depăşirea fiinţării în direcţia sensului fiinţei (aşa cum o operează Heidegger) are darul de a institui o dominare a neutrului şi a impersonalului fiinţei[48], tocmai împotriva acestei neutralităţi şi a acestui impersonal tentează Levinas o „depăşire a fiinţei" în direcţia fiinţării umane. „Oribilei neutralităţi

---

[46] E. LEVINAS, „Este fundamentală ontologia?", în *Între noi, op.cit.*, p.14 (s.n., traducere parţial modificată).

[47] *Idem*, p. 17. (s.n., traducere parţial modificată).

[48] Cf. de asemenea, Jean-Luc MARION, „Note sur l'indifférence ontologique", în Jean GREISCH et Jacques ROLLAND (sous la dir. de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première, op.cit.*, pp. 47-62.

a ființei", deșertului impersonal al lui a fi, trebuie să i se opună o de-neutralizare și o personalizare în ființarea concretă numită „celălalt om", care își capătă concretețea absolută în chipul său, din care izvorăște în mod originar sensul. Căci chipul celuilalt – și nu ființa – constituie, pentru Levinas, sursa cea mai originară a sensului.

De aici decurge dispunerea într-o sintaxă nouă, cea etică, aptă de a suspenda, sau măcar de a neutraliza, principiul director al comprehensiunii ontologice: puterea. Ontologie și etică, ființă sau celălalt, acestea își dispută teritoriul pornind de la *ceea ce una prilejuiește* și *cealaltă contestă*: asimilarea, posesia, voința de putere, înstăpânirea, violența[49]. Cazul limită al acestei exercitări a puterii este moartea celuilalt, ca ucidere a lui, prin violență. „Caz limită" înseamnă aici nu în primul rând „acel ceva la care se ajunge într-un final", ci ceea ce este conținut *in nuce* în mod esențial.

> Celălalt este singura ființare pentru care negarea nu se poate anunța decât totală: un omor. Celălalt este singura ființă pe care pot dori să o ucid. [...] În chiar momentul în care puterea mea de a ucide se realizează, celălalt mi-a scăpat. Ucigându-l pot, desigur, *să ating* un scop, pot omorî așa cum vânez sau dobor arbori sau animale – dar asta atunci când îl sesizez pe celălalt în deschiderea ființei în general, ca element al lumii în care mă aflu, [când] l-am zărit *la orizont*. Nu l-am privit în față, nu i-am întâlnit chipul. Tentația negării totale, care măsoară infinitul acestei tentative și imposibilitatea ei – e prezența chipului. A fi în relație cu celălalt față în față – înseamnă a nu putea ucide[50].

Așadar ființarea care este „celălalt om" are un dublu privilegiu: pe de o parte, prin însuși modul său de a fi (așadar

---

[49] E. LEVINAS, „Este fundamentală ontologia?", p. 17: „Comprehensiunea, raportându-se la ființare în deschiderea ființei, îi găsește o semnificație pornind de la ființă. În acest sens, ea nu o invocă, ci doar o numește. Și astfel se produce din partea ei o violență și o negare. Negare parțială care e violență. Iar această *parțialitate* se descrie prin faptul că ființarea, fără să dispară, se găsește în puterea mea. Negarea parțială care e violența neagă independența ființării: el este al meu."

[50] E. Levinas, „Este fundamentală ontologia?", p.18: traducere parțial modificată.

strict fenomenologic), este singura ființare care contestă capacitatea ontologiei (dar și a fenomenologiei) de a-l capta în grilele sale de sens, punând astfel în lumină limitele demersului ontologic ca atare; pe de altă parte, „celălalt om" este singura ființare „întâlnită în lume"[51] pe care pot să o ucid, singura ființare în raport cu care „putința mea de a putea asupra ei" poate atinge pragul ultim al anihilării, și, în același timp, singura ființare care îmi suspendă radical însăși putința mea de a putea asupra sa, interzicându-mi însăși această putere, prin expresia chipului său care spune: să nu ucizi!

Raportul dintre ontologie și etică, dintre problema ființei și problema celuilalt, dintre comprehensiune și responsabilitate, dintre *Dasein* și *le visage d'autrui*, în sfârșit, raportul dintre Heidegger și Levinas este, astfel, mediat de problema morții în ipostaza sa radicală de violență și crimă. Pornind de la nucleul acestei probleme, decurge necesitatea depășirii diferenței ontologice dintre ființă și ființare în direcția sensului pe care îl instituie eticul, răsturnarea raportului ierarhic dintre ontologie și etică, sesizarea faptului că sensul umanului se joacă primordial în ecuația inter-subiectivă și nu în sintaxa înțelegerii solipsiste (și depersonalizate) a neutrului ființei. Filozofia primă nu este deci ontologia, ci etica. Sensul fundamental al omului nu e dat de înțelegerea ființei, ci de întâmpinarea concretă a aproapelui. Vorbirea nu e primordial λόγος ἀποφαντικός, ci adresare către celălalt, interpelare, apel, rugăminte, cerere. Raportul cu celălalt nu e primordial *Mitsein* în sensul preocupării-laolaltă, în lateralitatea exprimată de prepoziția *mit*, ci raport frontal *face-à-face* și responsabilitate față de semen. Omul nu este doar *Dasein* mereu în vederea lui însuși (decât ca egoism ontologic al ipostasului), ci subiect în mod esențial etic aflat în vederea deschiderii către celălalt. De aceea Levinas își afirmă „convingerea că *această*

---

[51] Caracterul mundan al celuilalt rămâne în cele din urmă problematic în scrierile levinasiene: dacă lumea este orizontul în care subiectul se înstăpânește prin puterile sale, chipul celălalt, ca transcendență, este trans-mundan, el vine de dincolo de lume, din înălțimea și altitudinea sa dominatoare.

părăsire [a ontologismului, a neutrului, a supremației comprehensiunii ființei, n.n.] *nu poate fi una către o filozofie pe care am putea-o numi pre-heideggeriană*"[52]. Prin urmare, contestarea acelor teze prin care Heidegger a fixat reperele fundamentale ale unei etape istorice a reflecției filozofice – problema ființei, subiectivitatea concepută ca *Dasein*, critica relației dintre subiect și obiect, critica antropocentrismului, accentul pus asupra propriului – nu implică neapărat un „regres" către un stadiu pre-heideggerian al filozofiei. În tentativa de a „depăși" acest stadiu istoric al reflecției filozofice, Levinas pune în lumină, printr-o discuție asupra structurii ontologice a umanului, structura sa etică mai fundamentală, care devine ireductibilă la ontologie. Și doar în acest sens tentativa de a răsturna ierarhia dintre ontologie și etică poate deveni inteligibilă.

Preeminența celuilalt se va traduce astfel și în ceea ce privește faptul morții și sensul ierarhic în care sunt dispuse ipostazele sale fenomenale: „la mort de l'autre, c'est là la mort première"[53]. Acest primat nu își stabilește sensul pornind de la criteriile inteligibilității totalității ontologice – ca în cazul morții *Dasein*-ului – ci se revendică de la „o altă sursă a sensului"[54] decât identitatea Aceluiași. Evenimentul morții celuilalt – „dispariție a mișcărilor sale expresive", „chip care devine mască", o „plecare fără răspuns", o „imobilizare"[55] – suscită în subiect o afectivitate radicală (o afectivitate fără intenționalitate[56], emoție ce nu se întemeiază în angoasă[57]) și îl

[52] E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant, op.cit.*, p. 19: „Dacă dintru început reflecțiile noastre se inspiră într-o mare măsură din filozofia lui Martin Heidegger [...] ele sunt comandate de o *nevoie profundă de a părăsi climatul acestei filozofii* și de convingerea că *această părăsire nu poate fi una către o filozofie pe care am putea-o numi pre-heideggeriană*" [s. n.].

[53] E. LEVINAS, *La mort et le temps, op.cit.*, p. 54.

[54] *Idem*, p. 22.

[55] *Idem*, p. 17.

[56] *Idem*, p. 26.

[57] *Idem*, p. 28.

pune în discuție într-un mod esențial, ca responsabil și culpabil pentru moartea celuilalt.

> Moartea celuilalt ce moare mă afectează în identitatea mea însăși de eu responsabil [...]. Relația mea cu moartea sa constă tocmai în această afectare a mea de către moartea celuilalt. În relația mea, ea este diferența mea în raport cu cineva care nu mai răspunde, deja o culpabilitate – o culpabilitate de supraviețuitor.[58]

Scopul lui Levinas nu este totuși în primul rând acela de a întreprinde o analiză a facticității morții celuilalt, ca eveniment ce survine la un moment dat. Punctul său de interes nu este nici apariția trupului mort, cu chip împietrit și desfigurat, și nici câmpul fenomenal deschis în mod factic de această moarte. Însă cum poate fi abordată moartea celuilalt, dacă nu doar în ipostaza sa de eveniment, ca fapt de a fi la sfârșit? Spunând că „moartea cuiva [...] nu este o facticitate empirică"[59], Levinas pare să păstreze într-o anumită măsură o orientare similară cu cea heideggeriană, cea care propune mutarea centrului de interes de la sensul decesului ca eveniment concret la sensul mortalității ca atare, la faptul de a fi muritor. Pentru că „înaintea" morții fenomenale a celuilalt se oferă prezența mortalității sale esențiale, care se fenomenalizează ca nuditate a chipului, ca vulnerabilitate și expunere la violență.

Însă mortalitatea celuilalt nu va fi interogată într-un sens ontologic, ci într-unul etic. Înaintea lui *Zu Ende sein* al celuilalt ca *factum*, eu trebuie să fac față mortalității celuilalt, faptului său de a fi întru moarte, iar acesta în sensul culpabilității și al responsabilității. Acest fapt al său de a fi întru moarte se manifestă în chipul său, care nu e defel suma trăsăturilor empirice ale feței sale. De aceea Levinas se întreabă: „neantul morții nu este oare însăși nuditatea chipului aproapelui?"[60] Chipul său îmi oferă spre înțelegere mortalitatea sa ca fapt de a fi expus la violență. Iar cel care poate exercita această

---

[58] *Idem*, p. 21.
[59] *Ibidem*.
[60] *Idem*, p. 133.

violență sunt eu: „Celălalt este singura ființă pe care *pot să vreau să o ucid*". Moartea celuilalt îmi aparține în acest sens mie însumi, iar eu sunt Cain atunci când celălalt este fratele meu, Abel. Ego-ul este astfel remis culpabilității sale de subiect care poate ucide. Ca expus la homicid și la violență, chipul afirmă *logos*-ul primordial „să nu ucizi"[61]. Paradoxul chipului constă în faptul că el contestă toate puterile mele și chiar putința de a putea asupra lui, fiind în același timp singura ființare expusă capacității mele de a ucide[62]. Slăbiciune și expunere în fața morții, dar și înălțime imperativă și comandament, aceasta caracterizează chipul, aceasta „ființare" paradoxală, din lume și totodată din afara lumii, dominată și totodată dominatoare. Chiar dacă eu nu sunt în mod factic ucigașul, mortalitatea celuilalt mă desemnează drept complice la moartea sa, culpabil de a supraviețui morții sale, acuzat de a-l lăsa pe celălalt singur în moartea sa. Faptul primordial de a fi dator și vinovat nu este, ca la Heidegger, acel *Schuldigsein* pe care apelul conștiinței îl dă spre a fi auzit, culpă față de sine însuși[63]. Prima culpabilitate este aceea de a-l abandona pe celălalt morții sale și ea izvorăște din apelul pe care celălalt mi-l adresează. Angoasei în fața neantului morții proprii, Levinas nu îi mai opune frica de violență pe care o pot suporta, ci teama în fața capacității mele de a-l ucide, în fața puterii mele de a-l violenta pe celălalt: „teama pentru tot ceea ce faptul meu de a fi poate violenta și ucide. Teama de a ocupa în *Da*-ul *Dasein*-ului meu locul cuiva"[64].

---

[61] *Ibidem*: „«Tu ne commettras pas de meurtre» est la nudité du visage".

[62] E. LEVINAS, *Totalitate și infinit, op.cit.*, p. 171: „Nu pot să vreau să ucid decât o ființare absolut independentă, care depășește în mod infinit puterile mele și care, prin aceasta, nu se opune acestora, ci paralizează puterea însăși de a putea. Celălalt este singura ființă pe care pot să vreau să o ucid". *Totalitate și infinit*, pp. 172-173: „Chipul se refuză posesiei, puterilor mele. Expresia pe care chipul o introduce în lume nu contestă slăbiciunea puterilor mele, cu puterea mea de a putea".

[63] *SuZ*, § 58.

[64] E. LEVINAS, „De l'un à l'autre, transcendance et temps", dans *Archivio di Filosofia*, 1983, aici în *Emmanuel Levinas, Cahier de L'Herne*, p. 40.

Moartea celuilalt, într-o manieră mult mai penetrantă decât moartea proprie, pune sub semnul întrebării subiectivitatea mea, făcând manifeste, prin interdicția „să nu ucizi", limitele subiectului și ale puterilor sale, instituind astfel o fractură a totalității și a totalizării. Dislocarea și descentrarea subiectului începe cu absența oricărei puteri în fața morții proprii. Însă moartea celuilalt împlinește această descentrare, suspendând într-o manieră și mai radicală puterile mele. Alteritatea este cea care dă sensul fundamental al morții, iar moartea primordială este mortalitatea celuilalt, vulnerabilitatea chipului său.

> [...] ca și cum moartea invizibilă căreia îi face față chipul celuilalt ar fi „treaba mea", ca și cum moartea sa mă preocupă, mă privește înainte de a mă confrunta eu cu ea, înainte ca faptul morții să mă desfigureze pe mine însumi, să-mi sustragă chipul. Moartea celuilalt om mă pune în cauză, ca și cum eu aș deveni complice, prin eventuala mea indiferență, față de această moarte invizibilă la care el se expune; și ca și cum, înainte de a fi destinat eu însumi morții, trebuie să răspund de această moarte a celuilalt, șt trebuie să nu îl las pe celălalt singur în singurătatea sa muritoare. Tocmai în acest apel al chipului la responsabilitatea mea, în această punere sub semnul întrebării, celălalt devine aproapele[65].

Faptul de a fi muritor remite subiectul către esența sa ultimă: responsabilitatea. În consecință, apelul pe care moartea celuilalt îl adresează prin chipul său individualizează subiectul, iar aceasta în modalitatea radicală a responsabilității. Individualizarea (*Vereinzelung*) nu se instaurează, ca în cazul lui Heidegger, în fața morții proprii, în fața apelului vocii conștiinței, ci este individualizare prin chipul celuilalt, individualizare etică prin moartea celuilalt, anterioară individualizării ontologice prin moartea proprie. Înaintea apelului conștiinței stă apelul la responsabilitate.

> Această modalitate de a mă reclama, de a mă pune în cauză și de a apela la mine, la responsabilitatea mea pentru moartea

---

[65] *Idem*, p. 41.

> celuilalt este atât de ireductibilă încât pornind de la ea trebuie înțeles sensul morții. Moartea capătă sens în concretitudinea a ceea ce pentru mine este imposibilul abandon al celuilalt în singurătatea sa, interzicerea acestui abandon ce îmi este adresată. Sensul ei [al morții] începe în „inter-uman". Moartea semnifică în mod primordial proximitatea însăși a celuilalt om.[66]

Astfel, ceea ce putem numi autenticitate la Levinas izvorăște nu din hotărârea de sine a *Dasein*-ului în fața propriei morți, ci din efectivitatea chipului muritor al celuilalt. Mortalitatea chipului celuilalt distruge circularitatea solipsistă a faptului de a fi în vederea lui însuși al *Dasein*-ului și destituie centralitatea pe care el o are mereu în mijlocul lumii sale. După Levinas, înălțimea celuilalt este cea care autentifică propriul și identicul, devenind astfel pentru prima oară el însuși, adică responsabil. Propriul nu se obține decât pornind de la celălalt, prin intermediul celuilalt. Mortalitatea celuilalt, așadar, reclamă și solicită subiectul. A-l lăsa singur pe celălalt în moartea sa, ceea ce în fond pare să spună textul heideggerian, reprezintă pentru Levinas nu indiciul autenticității, ci culpabilitatea cea mai profundă. Esența ultimă a omului, afirmă Levinas, nu este ontologia, nici înțelegerea ființei, ci responsabilitatea radicală, ce-și rezervă situația limită a faptului de a muri pentru celălalt, într-o etică a sacrificiului[67].

În finalul acestor succesive divergențe, putem puncta o similaritate formală ce caracterizează totuși aceste întreprinderi filozofice atât de disjuncte în materia lor. Cele două

---

[66] E. Levinas, „De l'un à l'autre, transcendance et temps", *op.cit.* p. 41.

[67] Vezi conferința tardivă a lui Levinas din 1987, intitulată „Mourir pour...", în *Heidegger. Question ouvertes*, Osiris, Paris, 1988, pp. 255-264. Vezi și *La mort et le temps*, p. 50: „Dans ce sens, le sacrifice pour autrui créerait avec la mort d'autrui un autre rapport: responsabilité qui serait peut-être le pourquoi l'on peut mourir. Dans la culpabilité de survivant, la mort de l'autre est mon affaire. Ma mort est ma part dans la mort d'autrui et dans ma mort je meurs cette mort qui est ma faute".

perspective, cea a lui Heidegger şi cea a lui Levinas, perpetuează, în maniere diferite, situaţia paradigmatică a dinamicii stratificate dintre o fiinţă coruptă şi o fiinţă purificată şi restaurată. Tranziţia între aceste două stări constitutive ale „omului, subiectului, *Dasein*-ului" este făcută posibilă de către o experienţă radicală, ce frânge starea coruptă şi o remite către autenticitatea sa posibilă. Această tranziţie se petrece prin intermediul unor experienţe care trimit în mod direct la moarte, anticipând-o. Experienţa anticipatoare a morţii este pentru Levinas suferinţa, frica de violenţă, dar şi teama că eu pot ucide; starea coruptă este egoismul ego-ului; starea restaurată este faptul de a fi pentru altul şi responsabilitatea în acel faţă către faţă etic. Aici, categoria de Altul (*heteron*) îşi joacă rolul său principal. Dimpotrivă, pentru Heidegger identicul şi propriul este pus în lumină prin fenomenul morţii. Experienţa anticipatoare a morţii este angoasa în pre-mergere. Starea coruptă este cotidianitatea medie dominată de *das Man*. Starea restaurată este *Dasein*-ul rezolut, complet apropriat. Ajungem deci să remarcăm aceeaşi schemă, deşi ea comportă materii atât de distincte, orientări atât de diferite şi intenţii chiar contradictorii. Opoziţia dintre ontologic la Heidegger şi etic la Levinas nu ajunge să surmonteze această schemă imemorială.

CAPITOLUL 6

HEIDEGGER ȘI DERRIDA

Ultima etapă pe care o vom urmări în istoria problemei fenomenologice a morții vizează opera lui Jacques Derrida. Vom vedea că poziția lui Derrida față de problema morții este destul de greu de circumscris, ea situându-se atât în posteritatea lui Heidegger cât și în cea a lui Levinas, în intervalul problematic dintre aceste două poziții filozofice și în descendența aporiilor pe care ele le-au lăsat în urmă, dar integrând și o diversitate de alte poziții extra-fenomenologice privitoare la faptul morții: psihanalitice, antropologice, istorice, politice etc.

Poziția lui Derrida – sau apoziția sa, ca subminare a oricărei poziții determinate – se află într-adevăr, după cum ne și putem aștepta, la limita fenomenologiei. Deja cu opera lui Levinas am avut de-a face cu o fenomenologie „heterodoxă", cu o filozofare fenomenologică situată totodată la marginea fenomenologiei, asumând o poziție teoretică ce provoacă, în mod profund, fundamentele gândirii fenomenologice. Căci, chiar dacă filozofia lui Levinas este de o certă inspirație fenomenologică, este incontestabil că demersul său filozofic depășește granițele fenomenologiei, în așa fel încât plasarea lui Levinas în cadrul acestei orientări filozofice devine în cele din urmă problematică.

Nu sunt puțini cercetătorii care au afirmat că deja odată cu Levinas se produce o flagrantă îndepărtare de la fundamentele fenomenologiei și o alienare radicală a fenomenologiei înseși, dintr-o *egologie* transcendentală (Husserl) sau ontologică (Heidegger), într-o *alterologie* în care sinele propriu

este constituit – din afară – de către celălalt, de la care își capătă sensul. Această turnură „alterologică"[1] este dublată, adaugă alți critici, de o turnură „teologică", prin care fenomenologia – prin Levinas, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien sau Jean-Yves Lacoste – se îndepărtează de premisa sa fundamentală, anume aceea că singura sursă validă de sens este „ceea ce se arată". Or, turnura teologică a fenomenologiei franceze își asumă curajul și riscul de a vorbi de o fenomenologie a invizibilului, a inaparentului, în marginea unor probleme de sorginte pre-filozofică, religioasă și teologică, atât iudaică (în cazul lui Levinas) cât și creștină (în cazul lui Henry, Marion, Chrétien sau Lacoste). În ochii apărătorilor ortodoxiei fenomenologice, aceste opțiuni teoretice reprezintă o profundă „erezie", un import extra-fenomenologic în câmpul pur al fenomenologiei, care trebuie să asume din principiu un indiscutabil „ateism metodologic"[2]. Nu este întâmplător însă că apărătorii acestui punct de vedere propun de fapt o revenire la fundamentele fenomenologiei husserliene, considerat ca singur proiect fenomenologic valid, un proiect ce trebuie continuat, în sarcina infinită a cercetării fenomenologice a câmpurilor de experiență[3].

---

[1] Cf. provocatorul articol semnat de Stéphane Desroys du Roure și Claudio Majolino, „Autrui ou comment s'en débarasser. Prolégomènes à toute altérologie future qui voudra se présenter comme phénoménologie", în *Alter* no. 11/2003, pp. 327-353.

[2] Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Éclat, 1991.

[3] Proiectul fenomenologic husserlian poate fi caracterizat, în viziunea sa fundamentală, ca un „demers total". Husserl înțelegea sarcina fenomenologiei ca pe o clarificare descriptivă, bine orientată metodologic, a integralității ariilor, palierelor și structurilor experienței, dar și a actelor psihice ce corespund acestora, surprinzând astfel constituirea lor transcendentală. Cadrul general integrator al acestei experiențe fiind trasat, harta completă fiind jalonată, demersurile ulterioare, regionale și aplicate, revin celor care ar urma să „lucreze" întru clarificarea cutărui sau cutărui aspect, care și-ar păstra un loc determinat în perspectiva înglobatoare inițială, arhitectonic alcătuită, metodologic predeterminată. Sarcina cercetării este desigur infinită, însă cadrul ei

Însă dacă această perspectivă „ortodoxă" este dusă până la capăt, atunci până și poziția unui Heidegger poate fi calificată deopotrivă drept „eretică", fiind ea însăși o îndepărtare – poate cea mai radicală – de poziția fondatorului fenomenologiei. Astfel, în condițiile în care se pune problema unei unificări istorice a fenomenologiei și se încearcă o reconstrucție integrală a hărții dezvoltării sale ramificate, o astfel de fenomenologie „ortodoxă" riscă să excludă aproape întreaga istorie post-husserliană a fenomenologiei (cu excepția, poate, a câtorva discipoli husserlieni mai „fideli", precum Eugen Fink, Maurice Merleau-Ponty, Dorion Cairns, Jan Patočka sau Aaron Gurvitsch etc.). Dar dacă vrem să înțelegem fenomenologia într-un sens mai larg și mai elastic, atunci putem căuta coerența acestei tradiții în diversitatea punctelor de vedere propuse de-a lungul istoriei sale. Altfel, întrebarea ar fi într-adevăr foarte dificilă: ce înseamnă să practici încă modul de gândire fenomenologic, după ce fenomenologia a suferit atât de multe transformări și modificări de perspectivă încât nu ar fi exagerat să se afirme că tehnica sa lăuntrică și motorul său intim au fost de fapt un instinct al infidelității, o vocație a paricidului, o voință constantă de a nega și a „depăși", în fiecare dintre momentele sale distincte, stadiile reflexive precedente? Ce înseamnă să te situezi într-un câmp teoretic și tematic care a ajuns să fie caracterizat de o diversitate amețitoare și de o multiplicitate cu neputință de cu-

---

total este dintru început fixat. Se știe, de exemplu, că Husserl a crezut o vreme că Heidegger a ales ca din această hartă să defrișeze un anumit fragment, anume fenomenologia „vieții religioase", și nu mică i-a fost surpriza când a realizat că intențiile discipolului său favorit erau departe de a se focaliza asupra unei sub-clase a experienței și că acesta a schimbat cadrul însuși al discuției ca atare. La rândul său, Heidegger, cel puțin în *Sein und Zeit*, a păstrat aceeași perspectivă totală: chiar dacă nu constituie o ontologie completă a ființei umane, analitica *Dasein*-ului trasează cadrul integrator în care diverse alte aspecte ale existenței umane ar putea fi clarificate pornind de la fundamentele sale ontologice, către o antropologie concretă desfășurată în lumina analiticii și în conformitate cu firul ei călăuzitor.

prins? Ce înseamnă să ai un comerț adecvat – dincolo de propria preocupare concretă – cu integralitatea esențială a disciplinei din care faci parte? Există oare o astfel de integralitate esențială? De unde ar putea ea să devină tematizată? Cum poți face deci fenomenologie astăzi, fără a te lăsa înghițit de cutare sau cutare titulatură, catalogare, grilă mentală sau jargon conceptual, fără să fii așadar „husserlian" sau „heideggerian", „sartrian" sau „merleau-pontyan", „derridian" sau „levinasian", „henryan" sau „gadamerian" etc., acestea toate fiind, se înțelege, îndeajuns de ireconciliabile pentru a sta sub o aceeași umbrelă conceptuală sau la o aceeași masă de discuție?

Aceste probleme metodologice nu sunt străine de obiectul lucrării noastre, în măsura în care întrebarea care ne-a ghidat în această parte a lucrării noastre a fost aceea a unei *istorii a problematizării fenomenologice a morții* care – aceasta este argumentul nostru – ar avea în centru, ca punct generator, tocmai analitica morții din *Sein und Zeit*. Am văzut, de exemplu, că atât Sartre cât și Levinas și-au configurat pozițiile lor privind fenomenul morții printr-o acută confruntare cu Heidegger. Vom vedea, în cele ce urmează, că și Jacques Derrida va ataca această problemă, tot într-o discuție prelungită cu analitica existențială a morții din *Sein und Zeit*. În lumina considerațiilor de mai sus, putem spune că, dacă luăm termenul de fenomenologie într-un sens mai elastic, și opera lui Jacques Derrida poate fi considerată un moment aparte în istoria fenomenologiei[4]. Desigur, un moment heterodox, provocator, insolent, rebel, greu integrabil.

În anii `50, dar și la începutul anilor `60, Derrida debutează prin a fi un excelent traducător și comentator al lui Husserl[5],

---

[4] Vezi pentru aceasta numărul 10/1992 din revista *Alter*: *Derrida et la phénoménologie*.

[5] Lucrarea de DEA a lui Derrida, scrisă în anii 1953-54 a fost publicată ca: Jacques DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., Epiméthée, 1990. Derrida se afirmă apoi ca traducător al lui Husserl: cf. Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, P.U.F., Epiméthée, 1962.

cu o focalizare specială asupra problemei semnului în fenomenologia husserliană[6]. La sfârșitul anilor \`60 și începutul anilor \`70, meditația sa de inspirație fenomenologică se va centra asupra problematicii limbajului (discutând cu precădere raporturile dintre semn, sens, semnificație, scriitură), fondând astfel curentul „deconstrucției" ce se va impune pe scena filozofiei continentale[7]. De-a lungul anilor \`70 și \`80, Derrida va pune la lucru (într-o manieră hermeneutică adeseori ludică) tehnica textualistă a deconstrucției și va dezvolta deopotrivă o critică a „metafizicii prezenței", în descendența tematizării heideggeriene a „constituției onto-teologice a metafizicii". În anii \`90 reflecția lui Derrida va întâlni problematica ospitalității, a sacrificiului și a morții.

Astfel, Derrida poate constitui o ultimă etapă în investigația noastră, el reflectând atât asupra problematicii heideggeriene a morții, cât și asupra provocării levinasiene la adresa acestei perspective. Derrida se va dovedi de altfel un excelent interpret atât al filozofiei heideggeriene[8], cât și al celei levinasiene[9]. Situându-se între Heidegger și Levinas, dar și dincolo de pozițiile disjuncte ale acestora, Derrida nu va formula totuși o „fenomenologie a morții", în sensul deplin al cuvântului. El nu va prezenta o descriere concretă a acestui fenomen și nici nu va construi o explicație teoretică referitoare la acest fapt. Dimpotrivă, el va căuta să identifice și să adâncească tocmai aporiile acestui (non-)fenomen, tocmai no-

---

[6] Cf. Jacques DERRIDA, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, P.U.F., Epiméthée, 1967.

[7] Jacques DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967; *De la grammatologie*, Minuit, 1967 ; *La dissémination*, Seuil, 1972.

[8] Jacques DERRIDA, „Ousia et grammé. Note sur une note de *Sein und Zeit*", in *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, 1985; „De l'esprit"; „Différence sexuelle, différence ontologique (Geschlecht I)" și „La main de Heidegger (Geschlecht II)", in *Heidegger et la question*, Flammarion, 1987; *L'oreille de Heidegger* (*Geschlecht IV*) in *Politiques de l'amitié*, Galilée, 1994.

[9] Jacques DERRIDA, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et la différence*, *op.cit.*, pp. 117-228.

durile cele mai complicate și mai irezolvabile ale înțelegerii morții. Astfel, lucrarea sa va fi mai degrabă deconstructivă, iar una dintre materiile privilegiate ale deconstrucției va fi analitica heideggeriană a morții.

Este drept că putem identifica urme ale problemei morții nu doar în ultima etapă a gândirii lui Derrida, ci și în etapele anterioare. Analiza semnificației tuturor acestor apariții, într-o tratare exhaustivă a problemei morții în filozofia lui Derrida, este un proiect care depășește obiectivele lucrării de față. Putem însă marca faptul că ideea morții apare chiar din prima etapă a carierei filozofice a lui Derrida, în confruntarea cu Husserl, unde filozoful francez vorbește chiar de posibilitatea de a concepe un „sens transcendental al morții"[10]. Este vorba aici în primul rând de pierderea sensului conservat în scriitură, de criza sensului, de posibilitatea ruinării sensului, ridicând astfel problema raportului dintre moarte, sens și scriitură. Supraviețuirea constă în persistența sensului, iar scriitura este ceea ce se opune morții, aneantizării, uitării, pierderii definitive. Problema pierderii sensului este aici pusă în analogie cu problema morții, ca pierdere a vieții, cea care, în cele din urmă, există ca sens, ca ceea ce conferă sens. În fața „triumfalismului" husserlian privind viața transcendentală „nemuritoare" a ego-ului transcendental ce există ca donator de sens, Derrida pune în lumină mai degrabă fisurile sensului, opacizările lui, sufocările sale în ruina oricărei semnificații[11]. Această ruptură la nivelul sensului poate pune în evidență o anumită „moarte" a acestei vieții transcendentale donatoare de sens. Raportul dintre scriitură și moarte, al

---

[10] Jacques DERRIDA, *Introduction*, in Edmund HUSSERL, *L'origine de la géométrie, op.cit.*, p. 85 : «Le silence des arcanes préhistoriques et des civilisations enfouies, l'ensevelissement des intentions perdues et des secrets gardés, l'illisibilité de l'inscription lapidaire décèlent le sens transcendantal de la mort, en ce qui unit à l'absolu du droit intentionnel dans l'instance même de son échec».

[11] Paola MARRATI-GUÉNOUN, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Phænomenologica 146, cap: „L'écriture et le sens transcendantal de la mort", pp. 47-51.

scriiturii ca moarte, va fi apoi dezvoltat şi în deceniul şapte, în hermeneutica lui φάρμακον (simultan otravă dătătoare de moarte şi medicament împotriva morţii) în *La pharmacie de Platon*[12]. Pe de altă parte, încă de la sfârşitul anilor '70, Derrida situează reflecţiile sale privitoare la moarte şi într-un dialog constant cu problematica doliului[13]. De asemenea, în repetate rânduri Derrida se va raporta la cercetările istoricilor, antropologilor şi thanatologilor contemporani[14]. Vedem aşadar că reflecţia derridiană privitoare la moarte nu are o sursă univocă şi nu asumă o perspectivă determinată: ea organizează „dezbateri virtuale"[15] între poziţii distincte – între Heidegger, Levinas, Freud, Kierkegaard, Patočka, Ariès sau Vovelle –, subminând pe fiecare dintre acestea, promovând nesiguranţa reflexivă, opusă certitudinilor „dogmatice". Tocmai acest lucru face ca ea să fie mai greu plasabilă în cadrul filozofiei contemporane.

De fapt, Derrida însuşi pare a fi respins orice posibilitate de a fi plasat, prin refuzul oricărei asumări de poziţie nete, clare, univoce. Premisa sa pare a fi tocmai imposibilitatea

---

[12] Vezi analogia dintre scriitură şi φάρμακον dezvoltată în *La pharmacie de Platon,* in Jacques DERRIDA, *La dissémination, op.cit.*, pp. 77-213. Φάρμακον ca otravă, *passim*; „le dieu de l'écriture et aussi le dieu de la mort", pp. 113-115; φάρμακον ca magician şi otrăvitor, p. 162 *sq.*; cf. de asemenea p. 167: „Le rite du *pharmakos*: le mal et la mort, la répétition et l'exclusion"; p. 177: „La magie de l'écriture et de la peinture est donc celle d'un fard qui dissimule la mort sous l'apparence du vif. Le *pharmakon* introduit et abrite la mort. Il donne bonne figure de cadavre, la masque et le farde."

[13] DERRIDA însuşi indică în *Spectres de Marx*, Galilée, 1993, p. 24, n. 1, locurile unde a discutat despre doliu: *Glas*, Galilée, 1974; *Fors*, Aubier-Flammarion, 1976; *Schibboleth – pour Paul Celan*, Galilée, 1986; *Feu la cendre*, Des Femmes, 1987; *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, 1987, *Mémoires – pour Paul de Man*, Galilée, 1988.

[14] Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort*, Seuil, 1977; Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Payot, 1980; Michel VOVELLE, *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, 1983.

[15] Derrida însuşi foloseşte această expresie în *Apories. Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité"*, Galilée, 1996, p. 2.

univocității ca atare, ce provine dintr-un un funciar scepticism în raport cu orice „afirmare" pozitivă. Spre exemplu, una dintre problemele centrale va fi aceea a „donației", relativ la chestiunea decisiv fenomenologică a modului de a se „da" al morții. Aici, Derrida va pendula între Heidegger, Levinas și Patočka. Aporiile între care se va mișca – nefixându-se – reflecția derridiană vor fi deci dacă moartea „se dă" ca moarte proprie sau ca moarte a semenului, ca sinucidere sau ca sacrificiu, ca posibilitate sau ca imposibilitate, ca frontieră sau ca sfârșit, ca sens sau ca nonsens, ca responsabilitate în fața sinelui sau în fața celuilalt etc.[16]

Discutând *Eseurile eretice* ale lui Jan Patočka, Derrida aduce în discuție una dintre sursele fundamentale ale înțelegerii problemei morții în filozofie: dialogul *Phaidon*. După cum știm, acest dialog platonic definește filozofia în strâns raport cu moartea: filozofia este pregătire pentru moarte, μελέτη θανάτου[17]. De fiecare dată, remarcă Derrida, când Levinas discută problema morții, el invocă dialogul *Phaidon* ca sursă

---

[16] Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, Galilée, 1999, pp. 26-27: „Que veut dire en français *donner la mort*? Comment *se* donne-t-on la mort? Comment se donne-t-on au sens où se donner la mort, c'est mourir en assumant la responsabilité de sa mort, se suicider mais aussi bien se sacrifier pour autrui, mourir pour l'autre, donc peut-être donner sa vie en se donnant la mort, en acceptant la mort donnée, comme ont pu le faire de façon si différente Socrate, le Christ et quelques autres ? [...] Comment se donne-t-on la mort en cet autre sens où se donner la mort, c'est aussi interpréter la mort, s'en donner une représentation, une figure, une signification, une destination. Comment se la donne-t-on au sens où simplement et plus généralement on se rapporte, et selon quel souci, quelle appréhension, à cette possibilité de la mort, fût-ce, selon la formule de Heidegger, comme à la possibilité d'une impossibilité? Quel est le rapport entre le «se donner la mort» et le sacrifice ? Entre se donner la mort et mourir pour l'autre? Entre le sacrifice, le suicide et l'économie du don?". Interesul recent pentru tema fenomenologică a donației a fost suscitat și de lucrările lui Jean-Luc MARION, *Reduction et donation*, P.U.F. 1989, și *Etant donné*, P.U.F, 1997.

[17] Cf. PLATON, *Phaidon*, 81 a 1.

fundamentală. Este însă surprinzător, insistă filozoful francez, că Heidegger trece complet sub tăcere această sursă atunci când analizează faptul-de-a-fi-întru-moarte, deși acest „a te pregăti", această „veghe" în fața morții este un mod eminent al lui „a fi întru" și al premergerii, unul care aduce sinele într-o radicală apropriere de sine, în ceea ce se poate numi autenticitate.

Întrebarea care animă aici discursul lui Derrida – repetăm: fără ca aceasta să devină o pro-punere determinată, fără ca el să își asume o anumită poziție, ci căutând doar canalele ce îi leagă și îi opun pe Heidegger[18], pe Levinas[19] și pe Patočka – este aceea a unei responsabilități de neînlocuit în fața morții, fie în fața morții proprii, fie în fața morții celuilalt, fie ca un a muri pentru celălalt, dând moartea ta pentru viața lui, fie ca necesitate de a-ți asuma propria și inalienabila moarte. Între moarte și responsabilitate, între moarte și sacrificiu, între moarte și culpabilitate, între moarte și singularitate, între moarte și finitudine, reflecția derridiană situează – subliniind necontenit aporiile sale – problematica darului[20], a dăruirii, a donației (*le don – la donnée – la donation*), propunând ca paradigmă, pe urmele lui Kierkegaard, sacrificiul lui Isaac, ca mod prin care Avraam dăruiește

---

[18] În afară de discuția din *Donner la mort* și din *Apories. Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité"*, Derrida se oprește asupra analiticii existențiale a morții în *Sauf le nom*.

[19] Derrida aprofundează tema levinasiană a morții și în volumul *Adieu à Emmanuel Levinas*, p. 16 *sq*.

[20] Jacques DERRIDA, *Donner la mort*, *op.cit.*, pp. 29-31. Cf. de asemenea, p. 55: „[...] le double fil irréductiblement entrelacé du don et de la mort : en deux mots de *la mort donnée*. Le don qui m'est fait par Dieu en tant qu'il me prend sous son regard et dans sa main tout en me restant inaccessible, le don terriblement dissymétrique de ce *mysterium tremendum* ne me donne à répondre, il ne m'éveille à la responsabilité qu'il me donne, qu'en me donnant la mort, le secret de la mort, une expérience nouvelle de la mort. Que ce discours sur le don, et le don de la mort, soit ou non un discours sur le sacrifice et sur la *mort pour l'autre*, c'est ce que nous devrions nous demander."

lui Dumnezeu viața și moartea unicului său fiu: moartea ca ofrandă făcută Domnului.

Derrida reia dezbaterea cu Heidegger în privința problemei morții în volumul *Apories. Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité"*, text care ascunde și o critică a faptului-de-a-fi-întru moarte heideggerian[21]. După cum o arată și titlul, Derrida pune problema morții sub semnul aporiei, al blocajului, al imposibilității trecerii prin „porii" ce marchează frontierele înțelegerii noastre, într-un „dincolo" inaccesibil. Moartea este secretul prin excelență, ascunsul, necunoscutul, ceea ce nu putem afla și nu putem ști, limită a noastră, dar mai ales a înțelegerii noastre. Labirinturile comprehensiunii morții sunt astfel destructurate, deconstruite, iar optimismul hermeneutic heideggerian (care pretinde că *poate* oferi o explicație, o interpretare și o descriere a morții, și mai ales a morții *mele*) este întâmpinat cu scepticismul unei înțelegeri (a lui Derrida) care pare că își inventariază, în fond, înțelegerea neînțelegerilor sale. În acest sens, meditația acidă a lui Derrida caută să submineze și să fisureze certitudinile înțelegerii (considerate poate prea facile) la care ne invită Heidegger: anume că putem „înțelege" moartea, că ne putem comporta într-un anumit fel în raport cu ea.

Figura centrală a aporiei morții este dată de expresia heideggeriană: moartea ca posibilitate a imposibilității existenței. Această sintagmă îi dă lui Derrida prilejul să analizeze moartea ca posibilitate, dar și ca imposibilitate, ca posibilitate a imposibilității și ca imposibilitate a posibilității. De aici, Derrida va pune sub semnul întrebării tocmai posibilitatea de a gândi moartea, de a o înțelege ca atare, mai ales ca moarte

---

[21] Pentru raportul lui Derrida față de Heidegger în privința morții, cf. Iain THOMSON, „Can I Die? Derrida on Heidegger on Death", in *Philosophy Today*, vol. 43, number 1, spring 1999, pp. 29-42; Bernard SCHUMACHER, "L'aporie de la mort. Derrida interprète de l'être-vers-la-mort heideggérien", în *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45/3, 1998, pp. 568-575; Paola MARRATI-GUÉNOUN, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger, op.cit.*, cap. „La vie du *Dasein*", pp. 165-204.

a mea. Discursul despre moarte comportă o „retorică a frontierelor"[22], iar aceste frontiere sunt totodată frontiere ale adevărului și frontiere ale proprietății: ale proprietății (în măsura în care este vorba de viața *proprie* și de moartea *proprie*) și ale adevărului (să ne reamintim că subtitlul volumului este: *s'attendre aux „limites de la vérité"*). Iar dacă orice cunoaștere a acestui propriu este profund nesigură, dacă nu imposibilă, despre moartea mea nu pot vorbi, la ea nici nu mă pot referi la propriu, ea transgresează universul meu de discurs. Despre acest lucru nu pot vorbi decât între ghilimele: „moartea mea"[23]. Folosirea ghilimelelor, arată Derrida, este necesară pentru a-i putea analiza sensul, căci „moartea mea" între ghilimele nu este neapărat a mea: în acest caz, absența unei referențialități clare la un obiect determinat este decisivă[24].

Pe de altă parte, remarcă Derrida, înțelegerea heideggeriană a morții se bazează pe trasarea unei diferențe radicale și a unui raport ierarhic, de întemeiere, între discursul ontologic privitor la moarte (expus de analitica *Dasein*-ului) și discursurile ontice (fie ele antropologice, metafizice, istorice, teologice sau biologice etc.)[25]. Certitudinea acestei demarcații, siguranța ei va fi de asemenea pusă de Derrida sub semnul

---

[22] Jacques DERRIDA, *Apories. Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité"*, *op.cit.*, p. 18.

[23] *Idem*, p. 48: „Ma mort est-elle possible? Pouvons nous entendre cette question? Puis-je, moi, le poser? M'est il permis de parler de ma mort? Que veut dire ce syntagme «ma mort»? Et pourquoi cette expression «le syntagme 'ma mort'»?". Caracterul de propriu al morții, faptul că structura *Jemeinigkeit* este constitutivă morții – fapt care fusese pus sub semnul întrebării, în maniere distincte, atât de Sartre cât și de Levinas – este astfel readus în discuție și de Derrida.

[24] *Idem*, p. 49: „On le sait bien, si un mot reste absolument inassignable ou inassignant quant à son concept et à sa chose, c'est bien le mot « mort ». Moins que pour aucun autre nom, fors celui de Dieu – et pour cause, car leur association ici n'est sans doute pas fortuite –, il est possible d'ajuster au nom «mort» et surtout à l'expression «ma mort» un concept ou une réalité qui fasse l'objet d'une expérience irrécusablement déterminante."

[25] *Idem*, p. 56 *sq*.

întrebării, abordată cu scepticismul fundamental al deconstrucției, cu neîncrederea funciară a demersului aporetic[26]. Derrida nu va ezita să denunțe mărcile „autoritariste"[27] ale unui asemenea gest intelectual, zicând că ordinea și ordonarea tipurilor de discurs și întemeierea lor ține de tradiția „onto-logico-juridico-transcendentală"[28] a gândirii europene.

În sfârșit, în pofida faptului că analitica existențială a morții se pretinde independentă și distinctă de pozițiile ontice ale acestei probleme, Derrida are intenția de a arăta că faptul-de-a-fi-întru-moarte heideggerian reia de fapt, înglobând, o serie de motive esențiale ce provin din experiența iudeo-creștină a morții. Derrida afirmă că ar fi astfel cu putință „să citim *Sein und Zeit* ca un mic document tardiv între atâtea altele *din* marea arhivă în care se acumulează memoria morții în Europa creștină"[29]. Este vorba așadar de a pune în evidență duplicitatea și circularitatea discursurilor: o istorie a morții (cum e cea a lui Ariès) poate integra analitica heideggeriană a morții ca o etapă târzie a ei, tot așa cum ontologia morții vrea să integreze, ca un caz aparte (de discurs ontic), istoria antropologică a morții.

---

[26] Să remarcăm totuși că demersul „aporetic" nu este o invenție recentă. Mai mult, nucleul tare al filozofiei grecești, anume dialogul platonician *Parmenide*, are o structură esențial aporetică. Aporiile Unului din acest dialog vor genera timp de mai multe secole istoria laborioasă a hermeneuticii neoplatonice, ea însăși aporetică. În fond, ceea ce este cu adevărat serios în problematica aporetică este tocmai problematizarea limitelor gândirii și ale limbajului, confruntarea constantă cu frontierele care despart „sensul" de „non-sens" sau de „dincolo-de-sens", care despart „ceea-ce-putem-gândi" de „ceea-ce-depășește-gândirea", ceea ce este „exprimabil" de ceea ce este inefabil. Această problematică poate traversa mai multe paliere, de la teologia negativă și apofatică până la misterul poeziei sau la indicibilul muzicii. Biografii amintesc la un moment dat că Heidegger, ascultând o sonată de Schubert, a spus: „iată, acest lucru filozofia nu va putea niciodată să îl exprime".

[27] Jacques DERRIDA, *Apories. Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité", op.cit.*, p. 100.

[28] *Idem*, p. 86 *sq*.

[29] *Idem*, p. 3.

Într-adevăr, ne putem întreba cum poate fi justificată independenţa, preeminenţa şi precedenţa problematizării *ontologice* a morţii în raport cu varietatea bogată a formulărilor *ontice* privitoare la acest fenomen. Nu îşi extrage oare interpretarea ontologică motivele şi sensurile din reprezentările ontice pe care le întâlneşte? Nu se întemeiază oare pe ele? Spre exemplu, Heidegger invocă nuvela lui Tolstoi, *Moartea lui Ivan Ilici*, ca modalitate a „zdruncinării şi prăbuşirii" acelui „se moare", ce caracterizează înţelegerea morţii în cotidianitatea *Dasein*-ului[30]. Însă reprezentarea morţii şi a contextului social pe care le înfăţişează aici Tolstoi nu este oare strict dependentă de contextul cultural determinat în care ea se naşte? Nu face ea oare inevitabil parte din istoria metamorfozelor reprezentărilor morţii?[31] Atunci, cel puţin anumite elemente ale argumentaţiei heideggeriene nu sunt ele dependente de contextul istoric în care se nasc? Atunci analitica existenţială a morţii mai poate ea revendica un caracter „absolut", o inteligibilitate apriorică, ontologică?

Concluzii la *Partea a doua*

Iată-ne ajunşi la finalul acestui periplu istorico-fenomenologic privitor la problema morţii. După ce am traversat momentele cele mai semnificative ale acestei istorii, concluzia

[30] *SuZ*, p. 254 n.

[31] Să remarcăm că şi Philippe Ariès discută nuvelele lui Tolstoi în ultima parte a investigaţiei sale, cf. *L'homme devant la mort, op.cit.*, p. 555 sq., ca mod specific în care a doua jumătate a secolului XIX îşi reprezintă moartea în contextul socialităţii, ca fapt social şi public, în care muribundul este de-responsabilizat, în care i se ascunde starea în care se află, în care el însuşi îşi ascunde moartea în spatele bolii, iar toţi ceilalţi ascund, într-o minciună, faptul său de a muri. Deci manierele disimulative ale lui *das Man* – ispitirea, liniştirea şi înstrăinarea – depind de un anumit mod de a înţelege sinele, viaţa şi moartea, într-un context determinat. Vezi şi eseul lui E.-M. CIORAN, „Tolstoï et l'obsession de la mort", publicat ca prefaţă în Léon TOLSTOÏ, *La mort d'Ivan Ilitch. Maître et serviteur. Les trois morts*, UGE, 1964.

se impune de la sine: grație lui Heidegger moartea a devenit o problemă *fenomenologică* și analitica heideggeriană a morții rămâne centrul indiscutabil al istoriei conceptului fenomenologic de moarte. Acest lucru capătă o greutate distinctă dacă ținem cont mai ales de faptul că fenomenul morții nu era plasat pe „lista inițială" a fenomenelor fundamentale ale fenomenologiei. Moartea, după cum am văzut, nu avea un loc propriu în „agenda de lucru" a celui ce a trasat planul de dezvoltare a acestei discipline filozofice: Edmund Husserl. Chiar dacă la Scheler am putut remarca o serie de încercări de a tematiza acest fenomen, el nu a reușit să îi acorde o anvergură conceptuală care să-i permită să se impună în mod decisiv pe această „agendă" a fenomenologiei. În ceea ce-l privește pe Husserl, am văzut de altfel cât de intrigat a fost el în fața acestei introduceri – pe care el o considera ilicită – a problemei morții într-un travaliu cu pretenții de fenomenologie fundamentală. Pentru el, pur și simplu, această imixtiune a unui fenomen derivat într-un câmp de cercetare fundamentală era un non-sens metodologic evident. Iar dacă Jaspers abordează fenomenul morții, el nu poate fi totuși încadrat, la rigoare, în cadrul curentului fenomenologic, chiar dacă el a avut, fără îndoială, o anumită influență asupra acestuia.

Se pare deci că Heidegger poate fi considerat, fără nici un dubiu, drept instaurator al acestei probleme în cadrul preocupărilor fenomenologice. Iar prin introducerea acestei teme, Heidegger a deschis totodată câmpul de interogație referitor la un nou mod de a concepe subiectivitatea umană. Nu mai e vorba de subiectul epistemologic, de o conștiință pură și rece, retrasă în regimul său transcendental, ci de o existență febrilă, situată, finită, aflată în orizontul sfârșitului. Și oricât de direct și de net a contestat Husserl legitimitatea fenomenologică a unei astfel de tratări a morții (și a subiectivității, acuzând că demersul lui Heidegger cade în antropologism), această tematică și-a găsit treptat locul său de necontestat în programul fenomenologilor de după război. Putem constata de altfel și în literatura fenomenologică actuală că husserlienii „ortodocși", care au rămas fideli principiilor

inițiale ale fenomenologiei și au respins orice „deturnare" ontologic-heideggeriană a fenomenologiei, nu pun mare preț pe „fenomenologia morții"[32]. Pentru ei, moartea nu „contează" fillozoficește într-atât de mare măsură pe cât contează acest fenomen pentru fenomenologii „heideggerianizanți", cei care se situează în descendența lui Heidegger, cum e cazul lui Sartre, Levinas sau Derrida. În orice caz, fenomenologia contemporană locuiește în spațiul deschis de distanța dintre Husserl și Heidegger, dintre cele două tipuri de subiectivitate propusă de aceștia, încercând constant să asimileze și să redefinească această distanță. Acești doi gânditori sunt de fapt cei doi piloni centrali, cele două figuri inconturnabile ale fenomenologiei contemporane, statură la care nici unul din reprezentanții generațiilor fenomenologice ulterioare nu a putut accede, chiar dacă unii dintre ei, la rândul lor, au deschis alte branșe ale fenomenologiei. Această asimilare a spațiului deschis între Husserl și Heidegger implică în mod automat asimilarea fenomenului morții ca fapt decisiv pentru definirea subiectivității. Moartea pătrunde așadar în nucleul cel mai adânc al *ego*-ului, ea devine marca sa esențială, forma sa cea mai intimă. Acestei provocări heideggeriene trebuie să îi răspundă fenomenologia contemporană.

Autorii post-heideggerieni la care ne-am referit, Sartre, Levinas și Derrida, au abordat cu varii intenții fenomenul morții. Însă ei au făcut acest lucru nu într-o solemnă fidelitate, ci într-o constantă tensiune în raport cu interpretarea ontologică a morții din *Sein und Zeit*. Revendicându-se și raportându-se la analitica existențială a morții, ei au criticat fără menajamente diverse aspecte ale acestei analize inaugurale. E drept că, din perspectiva unui „heideggerian ortodox", aceste critici

---

[32] Ca excepție notabilă, putem indica percutanta analiză fenomenologică a lui Jan Patočka, efectuată cu instrumente conceptuale preponderent husserliene, a prezenței celuilalt *ca mort* pentru un „supraviețuitor", în *Phénoménologie de la vie après la mort* [Ms.101/3], manuscris publicat postum în *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon, 1995, pp. 145-156. Este poate și aici indiciul influenței heideggeriene asupra unui husserlian?

pot fi la rândul lor supuse criticii, punând în vedere diverse glisări hermeneutice și chiar anumite incomprehensiuni ale problematicii heideggeriene. Însă mai important, mai simptomatic este poate faptul că această temă și-a găsit propria circulație în lumea filozofiei fenomenologice. În filozofie, fidelitatea este la urma urmei sterilă, și doar „trădările" se dovedesc fertile.

CONCLUZIE GENERALĂ

Lucrarea noastră a urmărit să atace pe două fronturi distincte un unic subiect: este vorba de fenomenul morții, în interpretarea pe care i-a acordat-o Martin Heidegger.

Întâi de toate, am vrut să punem în lumină importanța capitală pe care o are problema morții în cadrul ontologiei fundamentale. Am arătat că, departe de a fi doar un moment într-o înșiruire fenomenală, moartea constituie inima analiticii *Dasein*-ului. Din punct de vedere al construcției lucrării, paragrafele referitoare la moarte reprezintă un moment esențial, ce cuplează analitica pregătitoare expusă în prima secțiune a lui *Sein und Zeit* cu versantul temporal explicitat în secțiunea secundă. Moartea este într-adevăr punctul nodal prin care se deschide posibilitatea unei totalități originare și autentice a *Dasein*-ului, constituind temeiul pornind de la care se poate desfășura problematica temporalității. Faptul de a fi întru moarte deschide viitorul cel mai originar și cel mai propriu al *Dasein*-ului, iar viitorul este ecstaza pornind de la care se constituie temporalitatea originară triplu-ecstatică.

Pentru a surprinde articularea fenomenului morții în cadrul constituției de ființă a *Dasein*-ului, am evidențiat pas cu pas conexiunile conceptuale în care acest fenomen este prins, în diversele sale paliere fenomenale. Fenomenul morții a fost radiografiat transversal, în raport cu mai multe structuri existențiale constitutive acestui fenomen. Am arătat că fiecare dintre palierele fenomenale ale morții ține de câte o structură existențială și ca atare acest fenomen trebuie gândit

întotdeauna în contextul originar al ființei *Dasein*-ului. După ce am discutat sensul problematic al conceptului de „existențial" și am pus în lumină funcția metodologică a totalității, am stabilit o serie de relații duale în care intră fenomenul morții: cu alteritatea, cu înțelegerea, cu situarea afectivă, cu discursul, cu conștiința, cu temporalitatea și cu istoricitatea. Totodată, am argumentat că problema morții nu poate fi înțeleasă în mod adecvat fără o punere în contrast cu problema vieții, urmărind antivitalismul heideggerian ce poate fi decelat în trei trepte, sau în trei niveluri fenomenale interdependente: conceptul de viață, sensul ființei animalului și natura esențială a corpului omenesc. În fiecare dintre aceste instanțe, moartea a constituit punctul de fugă a analizei heideggeriene. Ontologizarea morții – surprinsă în prima secțiune – coincidea cu devitalizarea ei, cu scoaterea ei de sub imperiul vieții.

A doua miză a lucrării noastre este una istorică. Am vrut să demonstrăm că semnificația completă a fenomenologiei heideggeriene a morții nu se epuizează într-o inspectare a textelor din *Sein und Zeit*, și nici într-o lectură imanentă, intra-heideggeriană. Mult mai importantă ni s-a părut evaluarea iradierii acestei poziții filozofice singulare în spațiul fenomenologiei contemporane. Tot așa, contextualizarea istorică a câtorva dintre posibilele surse heideggeriene cu privire la fenomenul morții ni s-a părut indispensabilă. Am argumentat că, printr-o astfel de abordare istorică, putem ridica în sfârșit problema unei specificități fenomenologice a problemei morții, și că putem astfel concepe problema morții *ca problemă fenomenologică*. Doar astfel putem presupune că sintagma „fenomenologia morții" are cu adevărat un sens determinat. Heidegger este momentul instaurator al acestei linii fenomenologice ce interoghează moartea, iar analitica sa ontologică rămâne reperul central al acestei tradiții, chiar și atunci (și mai ales) când criticile la adresa sa se întețesc.

Am ales acest tip de abordare, deoarece credem că doar punând în joc mai multe perspective putem surprinde în mod adecvat consistența poliedrică a unei astfel de tematici. Într-adevăr,

tema aleasă comportă multiple ramificații, care nu pot fi privite dintr-un unic punct de vedere. Punând în joc mai multe abordări conjugate, mai multe perspective și mai multe metode de cercetare (dar și un corpus de texte diversificat), suntem feriți de a cădea în idolatria unui unice imagini și a unei unice explicitări. Am dorit să deschidem, prin însăși această multiplicitate de perspective, un spațiu larg în care inteligibilitatea fenomenului morții să iasă în mod optim la iveală.

O astfel de investigație ar fi putut fi augmentată și prin alte tipuri de abordare. Spre exemplu, ar fi fost interesant de urmărit care au fost etapele efective ale intrării problemei morții în gândirea lui Heidegger. Analiza atentă a acestor etape (*The Natorp Bericht*, 1922; *Der Begriff der Zeit*, 1924; *Kasseler Vorträge*, 1925; *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, 1925) ar putea furniza noi observații privind geneza acestei problematici în filozofia tânărului Heidegger. De asemenea, nu lipsită de însemnătate este evoluția problemei morții în gândirea tardivă a lui Heidegger. Căci, să nu uităm, numele pe care îl dă Heidegger oamenilor în structura tetradei (*Geviert*) este aceea de „muritori", cei care „își au moartea ca moarte". Am fost însă nevoiți, dată fiind deja dimensiunea lucrării, să lăsăm deoparte toate aceste aspecte problematice, rezervându-le pentru o cercetare ulterioară.

BIBLIOGRAFIE

ARIÈS, Philippe, *L'homme devant la mort*, Seuil, Paris, 1977.

BAUER, E., art. „Weltanschauung", în André JACOB (sous la dir. de), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. II *Les notions philosophiques* (vol. dirigé par Sylvain Auroux), pp. 2770-2771.

BLATTNER, William, *Heidegger's temporal idealism*, Cambridge University Press, 1999.

CAIRNS, Dorion, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, Phaenomenologica 66.

CHORON, J., *La mort et la pensée occidentale*, Payot, Paris, 1969.

CIOABĂ, Cătălin, *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger*, Humanitas, București, 2005.

CIOCAN, Cristian, „Heidegger, la polysémie de la vie et son histoire", in Ion COPOERU & Alexander SCHNELL (eds.), *Recherches phénoménologiques actuelles en Roumanie et en France*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York, 2006, pp. 85-106.

CIOCAN, Cristian, „Les repères d'une symétrie renversée: La phénoménologie de la mort entre Heidegger et Levinas", in *Alter* no. 12/2004, pp. 313-339.

CIOCAN, Cristian, „Sur le concept de pulsion (Trieb) chez Heidegger", in Chan-Fai CHEUNG, Ivan CHVATIK, Ion COPOERU, Lester EMBREE, Julia IRIBARNE, & Hans Rainer SEPP (eds.), *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, web-Published at www.o-p-o.net, 2003.

CIOCAN, Cristian, „La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger" I[e] partie „Le problème de la vie. Ontologie fondamentale et biologie", in *Studia Phaenomenologica* vol I, nr. 1-2/2001, pp. 61-93; II[e] partie „Le problème de la corporalité", in *Studia Phaenomenologica* vol. I, nr. 3-4/2001, pp. 153-197.

CIOCAN, Cristian, „Fenomenologia dispozițiilor afective: Heidegger despre plictis", in *Revista de Filosofie*, Tomul LI, nos. 5-6 / 2004, pp. 653-671.

CIOCAN, Cristian, „Moartea celuilalt. Explorare fenomenologică", in *Studia Phaenomenologica* vol. I, nr. 1-2/2001, pp. 137-177, reluat în *Arguments* 3/2004.

CIORAN, E.-M., „Tolstoï et l'obsession de la mort", préface dans Léon TOLSTOÏ, *La mort d'Ivan Ilitch. Maître et serviteur. Les trois morts*, UGE, 1964.

CHANTER, Tina, „Levinas and impossible possibility: thinking ethics with Rosenzweig and Heidegger in the wake of Shoah", in *Research in Phenomenology*, 1998, vol. 28, pp. 91-110.

CHARCOSSET, Jean-Pierre, „«Y». Notes sur la *Stimmung*" , in *Exercices de la patience – Heidegger*, pp. 49-63.

COLLÉNOY, Jacques, „Heidegger et Levinas: La question du *Dasein*", in *Les Études Philosophiques*, 3/1990, p. 313-331.

COURTINE, Jean-François, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990.

COURTINE, Jean-François (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Paris, Vrin, 1996.

DASTUR, Françoise, „Intentionnalité et métaphysique", în Emmanuel LEVINAS, *Positivité et transcendance*, Suivi de *Levinas et la phénoménologie* (sous la direction de J.-L. MARION), PUF, Paris, 2000, pp. 125-126.

DASTUR, Françoise, *Moartea. Eseu despre finitudine*, trad. S. Borș, Humanitas, București, 2006.

DELHEZ, Michel, FROGNEUX, Natalie, „Lorsque Levinas et Heidegger sortent du «on-dit»", dans Michel DUPUIS (éd.), *Levinas en contrastes*, pp. 107-118.

DERRIDA, Jacques, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., Paris, Epiméthée, 1990.

DERRIDA, Jacques, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris, Epiméthée, 1967.

DERRIDA, Jacques, *Apories. Mourir – s'attendre aux „limites de la vérité"*, Galilée, Paris, 1991.

DERRIDA, Jacques, „*Ousia* et *grammé*. Note sur une note de *Sein und Zeit*", in *Marges de la philosophie*, Éditions de Minuit, Paris, 1985.

DERRIDA, Jacques, *Heidegger et la question*, Flammarion, Paris, 1987 [„De l'esprit"; „Différence sexuelle, différence ontologique (*Geschlecht* I)"; „La main de Heidegger (*Geschlecht* II)"].

DERRIDA, Jacques, „L'oreille de Heidegger (*Geschlecht IV*)", in *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994.

DERRIDA, Jacques, „Violență și metafizică. Eseu despre gândirea lui Emmanuel Levinas", în *Scriitura și diferența*, trad. rom. Bogdan Ghiu, Univers, București, 1998, pp. 115-221.

DEPRAZ, Natalie & MOUILLIE, Jean-Marc, „ «Se donner» la mort", in *Alter*, vol. 1/1993, pp. 107-130.

DEPRAZ, Natalie, „Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl", in *Alter* no. 2/1994, pp. 63-86.

DESROYS DU ROURE, Stéphane & MAJOLINO, Claudio, „Autrui ou comment s'en débarasser. Prolégomènes à toute altérologie future qui voudra se présenter comme phénoménologie", in *Alter* no. 11/2003, pp. 327-353.

DRAGOMIR, Alexandru, *Cinci plecări din prezent. Exerciții fenomenologice*, Humanitas, București, 2005.

EHRLICH, Leonard H., „Being and Truth. Heidegger vizavi Jaspers" in Leonard H. EHRLICH & Richard WISSER (eds.), *Karl Jaspers. Philosopher among philosophers*, pp. 121-138.

FERON, Etienne, *Phénoménologie de la mort. Sur les traces de Levinas*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica 154, 1999.

FLÉCHEUX, André, „Le terminable et l'interminable. À propos des §§ 48 et 49 d'*Être et temps*", in Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud (ed.), *„Etre et Temps" de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, Sud, 1989, pp. 201-212.

FORTHOMME, Bernard & HATEM, Jad, *Affectivité et altérité selon Levinas et Henry*, Cariscript, 1996.

GREISCH, Jean, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation integrale de Etre et temps*, PUF, Paris, 1993.

GREISCH, Jean, „Heidegger et Levinas interprètes de la facticité", in Emmanuel LEVINAS, *Positivité et transcendance*. Suivi de *Levinas et la phénoménologie* (sous la direction de J.-L. MARION), PUF, Paris, 2000, pp. 181-207.

GREISCH, Jean, „Ethique et ontologie. Quelques considérations «hypocrites»", in Jean GREISCH et Jacques ROLLAND (sous la dir. de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*. Actes

du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986, Cerf, Paris, 1993, pp. 15-45.

HAAR, Michel, *Cântul Pământului. Heidegger și temeiurile istoriei ființei*, trad. rom. Irina Petraș, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998.

HAAR, Michel, *Heidegger și esența omului*, trad. rom. Laura Pamfil, Humanitas, București, 2003.

HAAR, Michel, „L'obsession de l'autre chez Levinas", in *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1999.

HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Unveränderte Nachdruck der 15., an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen: Max Niemeyer Verlag [16]1986 [trad. rom. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă: *Ființă și timp*, Humanitas, București, 2003; trad. engl. John Macquarrie & Edward Robinson: *Being and Time*, Harper & Row, 1962; trad. fr. Emmanuel Martineau: *Être et temps*, Authentica, 1985].

HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main, 1992 [trad. fr. Daniel Panis: *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: monde, finitude, solitude*, Gallimard, Paris, 1992; trad. engl. William McNeil & Nicholas Walker: *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1995].

HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, herausgegeben von Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, 1979 [trad. rom. Cătălin Cioabă: *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, Humanitas, București, 2005; trad. engl. Theodore Kisiel: *History of the Concept of Time, Prolegomena*, Indiana University Press, 1985].

HEIDEGGER, Martin, *Wegmarken*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1996 [trad. rom. (parțială) Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu: *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988].

HEIDEGGER, Martin, „Anmerkungen zu Karl Jaspers «Psychologie der Weltanschauungen»", in Martin HEIDEGGER, *Wegmarken*, pp. 1-44 [trad. fr. P. Collomby: „Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers", in *Philosophie*, nr. 11 & 12, 1986].

Martin HEIDEGGER – Karl JASPERS, *Briefwechsel* (1920-1963), herausgegeben von Walter Biemel und Hans Saner, Vittorio Klostermann/Frankfurt am Main, Piper/München, Zürich, 1990.

HENRY, Michel, „Phénoménologie de la naissance", in *Alter* no. 1/1994, pp. 295-312.

HUSSERL, Edmund, *Logische Untersuchungen*, Bd. II/1, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.

HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, herausgegeben von Marly Biemel, Husserliana Band IV, Kluwer Academic Publishers, 1991 [trad. fr. HUSSERL, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Livre second, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. Éliane Escoubas, PUF, Paris, 1982].

HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben von S. Strasser, Husserliana Band I, Kluwer Academic Publishers, 1991 [trad. rom. Aurelian Crăiuțu: *Meditații carteziene*, Humanitas, București, 1994].

HUSSERL, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben von Walter Biemel, Husserliana Band VI, Martinus Nijhof, 1976 [trad. fr. Gérard Granel: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*, Gallimard, Paris, 1976].

HUSSERL, Edmund, „Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit*", hrsg. von Roland Breeur in *Husserl Studies* vol. 11, nr. 1-2, 1994, pp. 3-63 [trad.: HUSSERL, Edmund, „Notes marginales de Husserl à *Être et temps*", trad. Natalie Depraz, in Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Editions de Minuit, 1993, pp. 9-38].

HUSSERL, Edmund, „Die antropologische Welt", in *Die Krisis der europäischen Wisssenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Hachlaß 1934-1937, Hua XXIX* [trad. fr. Natalie Depraz: „Le monde anthropologique", in *Alter. Revue de phénoménologie*, no. 1/1993, *Naître et mourir*, pp. 271-290].

HUSSERL, Edmund, *L'origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida, PUF, Paris, Epiméthée, 1962.

JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Éclat, 1991.

JANICAUD, Dominique, *Heidegger en France. 1. Récit*, Albin Michel, Paris, 2000.

JASPERS, Karl, *Philosophical Autobiography*, in Paul Arthur SCHLIPP (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois, second augmented edition 1981.

JASPERS, Karl, *Philosophie I Philosophische Weltorientierung; Philosophie II Existenzerhellung; Philosophie III Metaphysik*, Vierte Auflage, Springer Verlag, Berlin, 1973 [trad. fr. Jeanne Hersch: *Philosophie. I. Orientation dans le monde. II. Eclairement de l'existence. III. Métaphysique*, Springer Verlag, 1989].

JASPERS, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, Sechste Auflage, Springer Verlag, 1990.

JASPERS, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, Herausgegeben von Hans Saner, R. Piper & Co. Verlag, München-Zürich, 1978.

JOLIVET, Regis, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J.-P. Sartre*, Abbaye Saint Wandrille, Editions de Fontenelle, 1950.

KING KEENAN, Dennis, *Death and Responsibility. The „Work" of Levinas*, SUNY, 1999.

KISIEL, Theodore, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, London, 1993.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, cap.: „Le problème de la mort dans la philosophie de Hegel", pp. 529-575.

KRELL, David Farell, *Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, Pennsylvania State University Press, 1991.

LEE, Nam-In, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica 128, 1993.

LEHMANN, Karl, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers*, Evangelischer Verlag Jakob Comtesse, Heidelberg, 1938.

LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, PUF, Paris, 1991.

LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris, 1970.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1961 [trad. rom. Marius Lazurca: Totalitate și infinit, Polirom, 1999].

LEVINAS, Emmanuel, *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset, Paris, 1993 [trad. rom. (parțială) Anca Mănuțiu; *Moartea și timpul*, Apostrof, Cluj, 1996].

LEVINAS, Emmanuel, *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Montpellier, 1994.

LEVINAS, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974 [trad. rom. Miruna Tătaru-Cazaban, Bogdan Tătaru-Cazaban și Cristian Ciocan : *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, Humanitas, București, 2006].

LEVINAS, Emmanuel, *Entre nous*, Grasset, Paris, 1991 [trad. rom. Ioan Petru Deac: *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, All, București, 2000].

LEVINAS, Emmanuel, „Mourir pour...", în *Heidegger. Question ouvertes*, Osiris, Paris, 1988, pp. 255-264.

LIICEANU, Gabriel, *Despre limită*, Humanitas, București, 1994.

LIICEANU, Gabriel, „Excurs asupra cîtorva termeni heideggerieni din *Ființă și timp*", in HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, trad. rom. Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, Humanitas, București, 2003.

LÖWENSTEIN, Julius I., „Das Bleibende von Jaspers und Heidegger", in Leonard H. EHRLICH & Richard WISSER (eds.), *Karl Jaspers Today*, University Press of America, pp. 317-340.

MARION, Jean-Luc, *Le phénomène érotique*, Grasset, Paris, 2003.

MARION, Jean-Luc, „Note sur l'indifférence ontologique", în Jean GREISCH et Jacques ROLLAND (sous la dir. de), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août – 2 septembre 1986, Cerf, Paris, 1993, pp. 47-62.

MARRATI-GUÉNOUN, Paola, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Kluwer Academic Publishers, Phaenomenologica 146.

MERCIER, André, „Some Thoughts on Jaspers and Heidegger, their Distance and Relationship", in Leonard H. EHRLICH & Richard WISSER (eds.), *Karl Jaspers. Philosopher among philosophers*, pp. 107-112.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible ei l'invisible*, Gallimard, 1964

MICKUNAS, Algis, „Emotion", in L. EMBREE *et alii* (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, 1987, pp. 171-177.

OTT, Hugo, *Martin Heidegger. Eléments pour une biographie*, tr. fr. Jean-Michel Beloeil, Payot, Paris, 1990.

ØVERENGET, Einar, *Seeing The Self. Heidegger on Subjectivity*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1998.

PATOČKA, Jan, „Phénoménologie de la vie après la mort", in *Papiers phénoménologiques*, trad. Erika Abrams, Jérôme Millon 1995, pp. 145-156.

PONTREMOLI, Edouard, „Sur l'«il y a» qui n'est pas «es gibt»", in *Etudes Phénoménologiques*, nos. 13-14, 1991, pp. 165-187.

SARTRE, Jean-Paul, *Carnets de la drôle de guerre*, Septembre 1939-Mars 1940, Nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Gallimard, Paris, 1995.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943.

SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), Hermann, 1995.

SCHELER, Max, *Tod und Fortleben*, în *Schriften aus dem Nachlass*, Band I, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1986 [trad fr. Michel Dupuy: *Mort et survie*, Aubier, Montaigne, 1952].

SCHUBERT, Rainer, *Zum Problem der Erkenntnis in Heideggers „Sein und Zeit"*, in *Studia Phaenomenologica* IV (2004), pp. 173-188.

SCHUMACHER, Bernard, „L'aporie de la mort. Derrida interprète de l'être-vers-la-mort heideggérien", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 45/3, 1998, pp. 568-575.

SCHUMACHER, Bernard, „La mort sous l'angle de la structure de l'être-pour-autrui", *Les Etudes Phénoménologiques*, nos. 33-34/2001, pp. 163-195.

SCHUMACHER, Bernard, *Confrontations avec la mort. La philosophie contemporaine et la question de la mort*, Cerf, Paris, 2005.

SOYSAL, Ahmed, „Deux études sur la non-donation", in *Alter*, nr. 1/1993, pp. 241-264.

SOUCHE-DAGUES, Denise, „La lecture husserlienne de *Sein und Zeit*", in Edmund HUSSERL, *Notes sur Heidegger*, Editions de Minuit, Paris, 1993.

TAMINIAUX, Jacques, „Levinas et l'histoire de la philosophie", dans Natalie FROGNEUX et Françoise MIES (éds.), *Emmanuel Levinas et l'histoire. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997)*, Les Éditions du Cerf, Presses universitaires de Namur, 1998, pp. 49-76.

TAMINIAUX, Jacques, „La première réplique à l'ontologie fondamentale", in *Cahier de l'Herne: Emmanuel Levinas*, L'Herne, Paris, 1991, pp. 278-294.

TAMINIAUX, Jacques, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, Jérôme Millon, Grenoble, 1995.

THOMAS, Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Payot, 1980.

THOMSON, Iain, „Can I Die? Derrida on Heidegger on Death", in *Philosophy Today*, vol. 43, number 1, spring 1999, pp. 29-42.

VALAVANITIS-WYBRANDS, Harita, „*Stimmung* et passivité", in *Exercices de la patience – Heidegger*, pp. 36-47.

VOVELLE, Michel, *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris, 1983.

CUPRINS

MULȚUMIRI 5

INTRODUCERE 7

PARTEA ÎNTÂI:

PROBLEMA MORȚII ÎN *FIINȚĂ ȘI TIMP*

CAPITOLUL 1. LOCUL PROBLEMEI MORȚII ÎN *SEIN UND ZEIT* 19

i) Ponderea problemei morții în analitica existențială 20
ii) Plasarea paragrafelor dedicate morții în *Sein und Zeit* 22
iii) Problema morții la frontiera dintre cele două secțiuni ale analiticii *Dasein*-ului 24
iv) Ce este un *Existenzial*? 26
a) Primul fir director al analiticii: momentul „lume" 33
b) Al doilea fir director al analiticii: momentul „cine?" 37
c) Al treilea fir director al analiticii: momentul *In-Sein* 46
I) *Befindlichkeit* și fenomenologia afectivității 48
II) Înțelegerea și existențialii subordonați ei: posibilitatea, proiectul și sensul 58
III) Existențialul discursului 75
d) Adevărul ca existențial al stării de deschidere 84
e) Existențialii situați în afara analizei pregătitoare a *Dasein*-ului: sfârșitul și totalitatea 91
f) Caracteristicile existențialilor 92
g) Heidegger și logica modală 103
h) Concluzie la Capitolul întâi 112

CAPITOLUL 2. MOARTE ȘI TOTALITATE 115

CAPITOLUL 3. MOARTE ȘI ALTERITATE. MOARTEA CELUILALT ... 134

Intermezzo: Fenomenul morții în contextul existențialilor fundamentali 150

CAPITOLUL 4. MOARTE ȘI ÎNȚELEGERE 152
CAPITOLUL 5. MOARTE ȘI SITUARE AFECTIVĂ 167
CAPITOLUL 6. MOARTE ȘI DISCURS 179
Intermezzo: Fenomenul morții și starea de deschidere 184
CAPITOLUL 7. MOARTE ȘI ADEVĂR 186
Intermezzo: Problema morții în secțiunea secundă a lui *Sein und Zeit* 197
CAPITOLUL 8. MOARTE ȘI CONȘTIINȚĂ 200
CAPITOLUL 9. MOARTE, TEMPORALITATE ȘI ISTORICITATE 212
CAPITOLUL 10. FENOMENUL MORȚII ȘI ANTIVITALISMUL HEIDEGGERIAN 226
CONCLUZII LA *PARTEA ÎNTÂI* 243

PARTEA A DOUA: PROBLEMA MORȚII ȘI ISTORIA FENOMENOLOGIEI

CAPITOLUL 1. HEIDEGGER ȘI SCHELER 253
i) O luare existențială de poziție vs. o interpretare ontologică 255
ii) Cunoașterea morții 257
iii) Moartea ca element constitutiv 262
iv) Moarte și sfârșit 266
v) Moarte și temporalitate 268
CAPITOLUL 2. HEIDEGGER ȘI JASPERS 272
i) Biografie: de la o „comuniune de luptă" la rupturile politice 275
ii) Remarci la Karl Jaspers (1919-1921) 277
iii) „Situație" și „situație-limită" 284
iv) Moartea ca situație-limită 287
v) Eschivă și autenticitate 291
CAPITOLUL 3. HEIDEGGER ȘI HUSSERL 296
i) Notele lui Husserl la *Sein und Zeit* 299
ii) Heidegger și „spectaculoasele acrobații" cu moartea 307
CAPITOLUL 4. HEIDEGGER ȘI SARTRE 318
i) Jurnalul de război și lupta împotriva morții 320
ii) Critica lui Heidegger în *L'être et le néant* 327
iii) Discuție critică 337

CAPITOLUL 5. HEIDEGGER ȘI LEVINAS 343
i) Ontologia morții și problema totalității 344
ii) Moartea proprie, identitate și alteritate 350
iii) Celălalt și moartea sa 363
CAPITOLUL 6. HEIDEGGER ȘI DERRIDA 380
CONCLUZII LA *PARTEA A DOUA* 392

CONCLUZIE GENERALĂ 396
BIBLIOGRAFIE 399

A înțelege moartea pare a fi vocația profundă a filozofiei. Nu este întâmplător că, la începutul istoriei sale, ea capătă numele de „pregătire pentru moarte". Într-adevăr, înțelegerea înseamnă pregătire și pregătirea înseamnă înțelegere. Nu poți fi-gata-de, adică pre-gătit, decât înțelegând. Însă ce înseamnă, de fapt, a te pregăti în înțelegere, când în joc este moartea? Sau ce înseamnă a pregăti înțelegerea însăși în fața morții care o așteaptă? Faptul că o pregătire este *necesară* nu arată oare că ființa ce stă în orizontul morții *nu este*, de fapt, pregătită pentru moarte? Nu înseamnă acest lucru că în viața naturală, spontană, nereflectată, noi suntem determinați de o *funciară nepregătire* în fața morții și, deci, de o esențială *neînțelegere* a ei? Oricând ar veni, moartea vine nu doar „prin sur-prindere", ci și *prea devreme*, un „prea devreme" pentru care nu suntem încă pregătiți, un „prea devreme" pe care nu ne-am învățat încă să îl „așteptăm" și pe care nu știm încă să îl înțelegem.
Lucrarea de față își propune să analizeze fenomenul morții în cadrul analiticii heideggeriene a *Dasein*-ului din ***Ființă și timp***. Centralitatea acestei teme, precum și caracterul ei dramatic, au făcut ca ***Ființă și timp*** să aibă un ecou amplu, încă din prima etapă a receptării sale. Este însă o temă care, tratată cu toată rigoarea pe care o revendică, va putea deschide nucleul cel mai profund al analiticii existențiale a *Dasein*-ului și al proiectului ontologic heideggerian ca întreg.

MORIBUNDUS SUM
H05816
Pret : 39.00 Lei
ANDANTE
LEI 39.00

ISBN 978-973-50-1552-7
5 948353 012682